This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

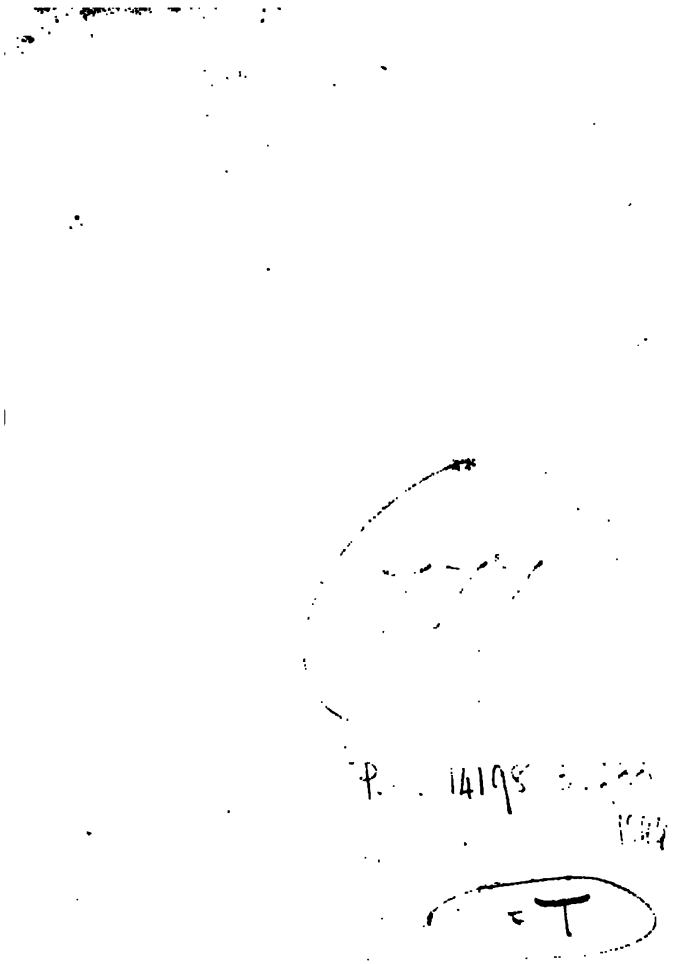
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

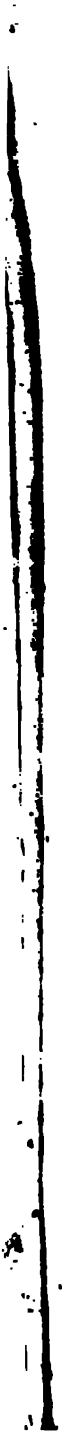
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`





Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D Welte,
Profeſſoren der Theologie, katholiſcher Facultät, an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsundzwanzigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

Tübingen, 1844.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
Wien, bei Braumüller und Seidel, ſo wie bei C. Gerold.
Prag, Haaſe Söhne.

I.

Abhandlungen.

1.

Die rückläufige Bewegung im Proteſtantismus und ihre Bedeutung.

Die Reformation des ſechszehnten Jahrhunderts lieferte ein Product, welches in Beziehung auf Dogmen und Kirchenverfaſſung neben der Neulehre noch viele katholiſche Elemente enthielt, und ein anderes konnte ſie zufolge der geſchichtlichen Ueberlieferung des Chriſtenthums, und zufolge ihrer eigenen geſchichtlichen Entwickelung nicht liefern; zufolge der erſten konnte ſie alles Chriſtliche, ſelbſt die Bibel, nur von der katholiſchen Kirche empfangen, ein völliges Abbrechen von ihr würde daher ein völliges Aufgeben des Chriſtenthums geweſen ſeyn; zufolge der andern konnte ſie in der Verwerfung deſſen, worin ſie ſich von der Kirche entfernte, nach den Geſetzen aller Entwickelung nur allmälich fortſchreiten, und wurde in dieſem Fortſchritte theils durch politiſche Einflüſſe, theils durch anderweitige Rückſichten vielfach gehemmt. — Luther, um mit Deutſchland anzufangen, der das Gebiet der geſammten Dogmatik in ihrem Zuſammenhange nie überſchauet hatte, gieng keineswegs von dem Gedanken an eine Reform derſelben, ſondern einſeitig von ſeiner

Theorie der Rechtfertigung aus, wie sie sich ihm aus seinen individuellen Seelenzuständen, die ihn lange folterten, ergeben hatte; zu der Verwerfung oder Behauptung der übrigen Lehrpunkte ließ er sich meistens durch den Widerspruch seiner Gegner, oder durch die Nothwendigkeit einer Ausgleichung seiner eigenen Widersprüche, welche er manchmal absichtlich geschürzt zu haben scheint, bestimmen. Melanchthon der zweite Mann der Reformation, aber friedlicher als Luther, konnte sich mit dem Gedanken einer völligen Trennung von der Kirche nie befreunden; wie er daher seiner Mutter den Rath gab, in der alten Kirche zu verbleiben, so hoffte er immer diese selbst noch für die Reformation zu gewinnen, oder wenigstens eine Vermittlung zwischen dieser und jener aufzufinden, und glaubte seinen Zweck durch theologische Halbheiten und dialektische Künste erreichen zu können. So entstand die augsburgische Confession. Seinen Zweck mit derselben erreichte er zwar nicht, aber sie selbst blieb als das Symbol für den größten Theil des protestantischen Deutschlands und die nördlichen Völker von altgermanischem Stamme. Entschiedener als die Dogmatik gestaltete sich die protestantische Kirchenverfassung in Deutschland; wenn die Fürsten, welche die neue Bewegung begünstigten, den Theologen im Dogma noch ziemlich freie Hand ließen, so streckten sie dagegen ihre eigenen Hände nach den Bisthümern und Stiftern um desto begieriger aus, als um dieselbe Zeit der niedere Adel bereits Versuche gemacht hatte, durch dasselbe Mittel seinen Finanzen aufzuhelfen. Damit fiel die Hierarchie, und die mit ihr verbundene Kirchengewalt gieng an die Landesherren über, welche davon Gebrauch machten, wie es jedem gutdünkte. — In England nahm die Reformation

einen ganz andern Ausgangspunkt, als in Deutschland, und führte um deßwillen auch theilweise zu andern Resultaten. Sie gieng nämlich dort nicht von Theologen aus, unter welchen sich kein Luther oder Calvin, und überhaupt kein Mann befand, welcher fähig gewesen wäre eine Sekte zu bilden und zu leiten, — sondern von dem König (Heinrich VIII.), und diesem war es nicht um den Umsturz oder auch nur eine Reform der altkirchlichen Lehre, die er selbst in einer eigenen Schrift gegen Luther vertheidigt hatte, sondern nur um die Scheidung von seiner Gemahlin zu thun, und weil er diese von dem Pabste nicht erhalten konnte, trennte er sich von der römischen Kirche, und warf sich selbst zum Oberhaupt der englischen Nationalkirche auf. Aber weiter — zur Aufhebung der Landes-Hierarchie, zur Vereinigung der vollen Kirchengewalt in seiner Person, zu der Prätention eines summus episcopus konnte er nicht vorschreiten, wie die deutschen Fürsten gethan; einem solchen Schritte stand die (damals) dreihundertjährige Verfassung, in welche die Hierarchie als wesentlicher Bestandtheil der Aristokratie eingewachsen war, wie die Wachsamkeit der damaligen Bischöfe wenigstens für ihre weltlichen Rechte entgegen. Durch diese Hierarchie, so wie durch andere Elemente, z. B. ihre Liturgie, und die Beibehaltung mancher altkirchlichen Feste, Gebräuche, Ceremonien, selbst Gewänder stand die englische Staatskirche der katholischen um ein Bedeutendes näher als der deutsche Protestantismus; in einer gewissen Beziehung läßt sich dieß auch von der Lehre sagen, welche erst 1562 in die bekannten neun und dreißig Artikel zusammengefaßt, zwar weniger polemische Schärfe darbietet, und noch unbestimmter gehalten ist als das augsburgische

Bekenntniß, im Ganzen aber doch den calviniſchen Typus darſtellt. — Am weiteſten von der alten Kirche entfernte ſich die Reformation in Frankreich und der Schweiz. Hier hatten nämlich die mittelalterlichen Sekten der Albigenſer, Waldenſer, Petro-Bruſianer u. a. ſchon vorgearbeitet, und die Auctorität der Kirche, der Hierarchie und des Klerus überhaupt untergraben, den Cultus und die Sacramente größtentheils verworfen, und neben der offenen eine Geheimlehre eingeführt; und die Grundſätze dieſer Parteien waren zwar öffentlich unterdrückt worden, hatten aber in vielen Gemüthern fortgekeimt, ſo daß der neue Reformator Calvin ein zubereitetes Feld fand, auf welchem er nur dem Wiederauftauchen myſtiſcher Auswüchſe vorzubeugen brauchte; doch ließ er in ſeinem Lehrſyſtem der Myſtik mehr Recht angedeihen als der proſaiſche Zwingli.

Dieſer Rückblick auf die urſprüngliche Entſtehung und Geſtaltung des Proteſtantismus ſchien uns nothwendig, um aus den verſchiedenen Elementen, die er einſchloß, die verſchiedenen Bewegungen abzuleiten, welche ſich aus denſelben entwickeln konnten. Es waren aber wie zweierlei entgegengeſetzte Elemente, ſo auch aus ihnen zweierlei Bewegungen mit entgegengeſetzter Richtung möglich, zwiſchen welchen ſich ein gewiſſes Jüſte-milieu feſtſetzen konnte, welches ebendarum keine Bewegung war oder bezeichnete, deſſen Feſthaltung aber unter Umſtänden als eine ſolche und zwar rückläufige Bewegung, gleich jener der Planeten erſcheinen konnte. Der urſprüngliche Proteſtantismus hatte nämlich von dem alten chriſtkatholiſchen Glauben einen bedeutenden Theil der Dogmen, zunächſt die allgemeinen Lehren von Gott, der hochheiligen Trinität, der Gottheit des hiſtoriſchen

Chriſtus, und von der alten Heils- und Gnadenlehre mehr oder weniger, theilweiſe auch, wie in England, Vieles von der katholiſchen Kirchenverfaſſung und Kirchenzucht beibehalten; nahm nun ein Proteſtant den Standpunkt ſeines Glaubens auf der Baſis dieſer katholiſchen Elemente, und verfolgte einerſeits den Zuſammenhang derſelben mit demjenigen, was der Proteſtantismus verneinte, andererſeits aber das Unzuſammenhangende, Schwankende, ſich ſelbſt Widerſprechende in dieſen Negationen, ſo wurde er durch eine innere Conſequenz zu dem Glauben der alten Kirche zurückgetrieben, und ſeine und der gleich geſinnten Bewegung war in der That eine rückläufige. Nahm er dagegen ſeinen Standpunkt mitten in den Negationen des Proteſtantismus, ſo konnte es auch ihm nicht entgehen, daß dieſe weder unter ſich noch mit den beibehaltenen katholiſchen Elementen in einem rechten Zuſammenhang ſtehen, und dieſe Entdeckung allein mußte ihn ſchon zu reformatoriſchen Fortſchritten treiben; in dieſem Triebe wurde er noch mehr beſtärkt durch das Grundprinzip des Proteſtantismus ſelbſt, dasjenige worauf er ſeine Berechtigung ſtützte, und — ob mit Recht oder Unrecht — einzig ſtützen konnte, nämlich die Ungültigkeit aller kirchlichen Auctorität, das alleinige Anſehen der heiligen Schrift, und die aus dieſen Prämiſſen nothwendig folgende unbeſchränkte Freiheit ihrer individuellen Auslegung, welche mit der Freiheit des Individuums, ſich ſeine Anſichten vom Chriſtenthum im Einzelnen und Ganzen, unabhängig von den Anſichten der Reformatoren und der Bekenntnißſchriften, ja gegen dieſe zu conſtruiren, und ſomit im Negiren fortzuſchreiten, völlig identiſch iſt. Dieſer Fortſchritt iſt in Beziehung auf das Grundprinzip völlig conſequent;

wer daher seinen Standpunkt in diesem Prinzip nimmt, wird ebenfalls durch eine innere Consequenz fortgetrieben, aber immer weiter von dem ursprünglichen Typus hinweg; seine und seiner gleich Gesinnten Bewegung ist die rechtläufige nach dem Prinzip. Dieß sind die zwei einzig möglichen wahren Bewegungen im Protestantismus aus dem objektiven Standpunkt seiner ursprünglichen Elemente. Auf welchen der beiden Standpunkte sich nun der einzelne Protestant stellen, und welche der beiden Richtungen er verfolgen wollte, das hieng theils von seiner Individualität, theils von den Umständen der Zeit, theils und wesentlich von den höhern Einflüssen der göttlichen Gnade ab. Wir aber wollen von der prinzipiellen Betrachtung zu der geschichtlichen übergehen, und die Bewegungen auf dem Gebiete des Protestantismus in seiner Geschichte verfolgen.

In der Periode seiner ersten Entwickelung mußte naturgemäß das protestantische Prinzip, das Prinzip der unbeschränkten subjektiven Freiheit, und in Folge dessen der Fortschritt im Negiren des früher Bestandenen überwiegen. Dieser Fortschritt ist am reinsten und klarsten repräsentirt in Luther und der Weise, wie er nicht auf einmal sondern Schritt für Schritt ein katholisches Element um das andere aber entschieden verwarf, während dem sein Genosse Melanchthon immer noch auf dasselbe zurückschielte, die Häupter der Calvin-Zwinglischen Partei aber tumultuarisch zu Werke giengen. In anderer Weise gestaltete sich der Fortschritt, nachdem der Grundsatz, worauf er sich stützte, von den Erfindern desselben den Theologen, in Predigten und deutschen Schriften Jedermann verkündet worden, und so unter das Volk gekommen war; da war es natürlich, daß Jedermann

von der jungen Freiheit der Schriftauslegung und des Glaubens Gebrauch machen wollte, da ſie als eine für Jedermann gleichmäßig geltende promulgirt worden war; was die Doctoren auf den hohen Schulen und die Canoniker zuerſt gewagt, das konnten nach dieſem Grundſatze nicht nur Barone in Schleſien, ſondern auch Schneider in Münſter, und Tuchmacher in Zwickau, ja ſelbſt Bauern in den Gauen von Schwaben, Franken und Thüringen ſich herausnehmen. So wucherte das Prinzip des Proteſtantismus in folgerechter Entwickelung üppig fort, und die Folge dieſer rechtläufigen Bewegung war nicht blos eine innere Spaltung in der erſten Hauptſtröhmung des deutſchen Proteſtantismus, und eine Trennung der Reformirten von den Lutheranern, ſondern die Entſtehung vieler kleinerer Ströhmungen aus jener erſten, unter welchen die Wiedertäufer in den mannigfaltigſten Formen, die Schwenkfeldianer und die Socinianer in der erſten Entwickelungsperiode hervortraten. Aber da daſſelbe Prinzip aller Orten dieſelben Wirkungen hervorbringen muß, ſo finden wir auch außerhalb Deutſchland aus der Anwendung des proteſtantiſchen Grundſatzes Spaltungen und Gegenſätze hervorgehen. In der Schweiz wirkte die Verſchiedenheit des Geiſtes und der Anſichten Zwinglis von denen Calvins in ihren Anhängern fort, und läßt bis jetzt die Gläubigen von Zürich mit jenen von Genf nicht ganz einig werden; in Holland, das den calviniſchen Lehrbegriff angenommen hatte, zerfiel dieſer wieder in die Parteien der Gomariſten und Arminianer. Nirgends aber zeigte ſich eine kräftigere Entwickelung des proteſtantiſchen Prinzips als in England, dem Lande der bürgerlichen und perſönlichen Freiheit. Hier war die Regierung, von welcher die Reformation

ursprünglich ausgegangen, aus politischen Gründen langsamer und bedächtlicher im Regiren und Aufheben vorgeschritten als anderwärts die Theologen und Schwärmer, und sie hatte, wie schon gemeldet wurde, außer den hierarchischen Elementen mehrere katholische Gebräuche nicht nur beibehalten, sondern deren Beibehaltung selbst gegen den Widerwillen vieler Geistlichen und Weltlichen mit Gewalt durchgesetzt. Dieß reizte nur um so mehr den Haß der Calvinischgesinnten, und es bildete sich aus ihnen die Partei der Puritaner, also genannt, weil sie alle eine Reinigung der englischen Kirche von allem „papistischen Unrath", eine mit mehr Consequenz durchgeführte Reformation forderten, und weil sie ihre Forderung nicht erreichten, sich endlich von der Staatskirche trennten, wie die Schotten bereits gethan hatten. Diese Non-Conformisten setzten aber den Fortschritt des Reformirens noch weiter unter sich selbst fort, und spalteten sich in Independenten und Congregationalisten; wieder Andere fanden Geschmack an wiedertäuferischen, socinianischen und lutherischen Lehren, so daß alle protestantischen Formen des Festlands sich auf der brittischen Insel festsetzten, und dadurch noch nicht erschöpft, wieder neue Sprößlinge hervortrieben, Quäker, Shakers, Methodisten u. a., wiewohl diese der folgenden Periode angehören.

In dieser rechtläufig fortschreitenden Bewegung des Protestantismus offenbarte sich nun wohl eine große Rührigkeit der entfesselten Subjektivität, vor allem viel Kampflust gegen die alte Kirche, die keineswegs gesinnt war ihre wohlbegründete Auctorität aufzugeben, wenig oder keine Speculation über christliche Ideen, dagegen viel Beschäftigung mit

der Bibel, freilich mehr mit ihrem Buchſtaben als ihrem Geiſte, um die neuen Meinungen darin aufzufinden; daher das Gedeihen der bibliſchen Philologie und Exegeſe, der erſte Anſatz der profanen Behandlung der heiligen Schriften, und der einſeitigen Verſtandescultur in religiöſen Dingen, die dem Proteſtantismus bis jetzt eigenthümlich geblieben iſt; doch fordert die Billigkeit zu bekennen, daß mitten in jenem verſtändigen Treiben, namentlich bei den kleinern Sekten ſich wirklich frommer Sinn und viel Gemüthlichkeit findet, die aber häufig in Schwärmerei, manchmal in Wahnſinn übergieng. Der Geſammtzuſtand aber, der aus dieſer erſten Entwickelung des proteſtantiſchen Prinzips hervorgieng, bot in mehrern Beziehungen viel Beunruhigendes dar: die einfache Bibel, ſelbſt nach der Form ihrer Abfaſſung beſtimmt ſchlichten Glauben zu erzeugen, war mehr als je vorher zum Gegenſtand zweifelvollen Suchens und eigenmächtigen Deutens gemacht; aus den ſich mit jedem Tage mehrenden Syſtemen und Bekenntniſſen entſtand ein Widerſpruch und eine Verwirrung der Begriffe, die es faſt unmöglich machten zu erkennen, was das Chriſtenthum als Lehrſyſtem ſeyn ſolle. Noch ſchlimmer ſah es von der praktiſchen Seite aus; in dieſer Beziehung hat es ſeine Tendenz, Einigung und Verſöhnung zu bewirken, auf die unverkennbarſte Weiſe ausgeſprochen, Einigung und Verſöhnung der Menſchen mit Gott, Einigung und Verſöhnung der Menſchen und Völker untereinander; die bisherige Entwickelung des proteſtantiſchen Prinzips hatte aber ſtatt der Einigung nur Spaltung und Trennungen hervorgerufen, und ſtatt der Verſöhnung nur Parteihaß und Verfolgungen erzeugt, und noch Schlimmeres ſtand zu befürchten. — Es könnte nicht fehlen, daß die

Wahrnehmung der vielfachen Unordnungen, welche aus der maßlosen Entwickelung des protestantischen Prinzips entstanden waren, nicht wieder zur Ordnung, und weil eine solche ohne Unterordnung der Subjectivität unter ein Allgemeines nicht möglich ist, zu dieser Unterordnung selbst hätte zurückführen sollen. So entstand die erste rückläufige Bewegung, aber in verschiedener Weise nach der verschiedenen Stellung, welche die Freunde der neuen Reform einnahmen. Am bäldesten mußte der lauwarme Eifer derjenigen abgekühlt werden, welche dem beginnenden Treiben der Reformation nicht ohne geheimes Interesse, wohl auch mit merkbaren Zeichen des Beifalls zugesehen hatten, aber aus natürlicher Klugheit und Besonnenheit, oder aus berechnendem Eigennutz oder aus andern Beweggründen in der alten Kirche verblieben waren; und diese Partei war in Deutschland, von wo der Ruf nach einer Kirchenreformation und Gravamina der Nation seit hundert Jahren am lautesten erschollen, an Zahl und Ansehen bedeutend genug, sie zählte nicht nur die ersten Gelehrten, sondern viele kirchlichen Würdenträger, den größten Theil des Adels und selbst Fürsten unter ihren Reihen. Aber in der rasch voranschreitenden Entwickelung des reformatorischen Prinzips fand jede Fraction dieser Partei etwas, was ihr das Wohlgefallen an der neuen Ordnung oder vielmehr Unordnung der Dinge entleiden, und sie wieder fester an die Kirche anknüpfen konnte; wer sich nach Documenten ihrer Bekehrung umsehen will lese die Schriften des Erasmus, des namhaftesten Repräsentanten dieser Partei. Ein ähnlicher Widerwillen an den Folgen jener Entwickelung bestimmte mehrere Theologen, welche in der ersten Hitze öffentlich für den Protestantismus

sich erklärt hatten, wie Eliä, Cochläus, Wicelius u. a., zum Rücktritt in die alte Kirche. Am merkwürdigsten sind die schweren Klagen, welche Wilibald Pirkheimer, längere Zeit der treue Freund der Reformation und der Reformatoren, in einem Briefe an Melanchthon vom J. 1530 ausgoß; und Melanchthon selbst starb bekanntlich unter Klagen über die rabies theologorum; der gute Mann legte den Personen zur Last, was er auf Rechnung des Prinzips hätte schreiben sollen. — Wenn diese Bewegung in den Katholicismus oder bis an die Gränze desselben zurückgieng, so blieb eine andere auf halbem Wege stehen; dieß war die Bewegung derer, welche mit der einen Hand das Prinzip der Reformation festhalten, mit der andern aber seiner ungemessenen Entwickelung Hemmschuhe und Sperrketten anlegen wollten. Nachdem fünf und fünfzig Disputationen und Colloquia theils der Katholischen mit den Protestanten, theils dieser mit und unter einander, zu keiner Vereinigung geführt, blieb nichts anderes übrig, als daß jede Partei, um wenigstens in ihrem Innern eine gewisse Einigkeit zu erzielen, ihren Glauben und die Einrichtung ihres Kirchenwesens für sich zu formuliren suchte. So entstanden, wieder nicht ohne vieles Gezänke, welches in Deutschland nur durch den Machtspruch der protestantischen Fürsten niedergeschlagen wurde, — die verschiedenen Bekenntnißschriften, in Deutschland, für die Schweiz, Frankreich, Niederlande, Ungarn und Polen.

Durch die Aufstellung dieser Schriften als symbolischer mit verbindlicher Kraft für die besondere Glaubensgesellschaft, — und die Religionslehrer wurden überall darauf verpflichtet, — griffen sowohl die Theologen, welche sie entworfen

und berathen, als die Obrigkeiten welche darüber entschieden hatten, auf das katholische Prinzip zurück, von dessen Verwerfung die Reformation ausgegangen war; aber so groß war das Verlangen aus der endlosen Verwirrung wieder herauszukommen, daß man den Widerspruch, in welchen man sich damit versetzte, theils ignorirte, theils künstlich zu verkleistern suchte. Demungeachtet würde er sich nicht so lange haben halten können, als er sich gehalten hat, wenn nicht schon um die Zeit der Entstehung dieser Formeln und bald nachher Religionskriege ausgebrochen wären; hier gebot eine unabweisbare Nothwendigkeit ein festeres Zusammenhalten der Parteien, und eine unerläßliche Bedingung dieses Zusammenhaltens war Einigkeit im Glauben, da für den Zweifel und Unglauben Niemand fechten kann, wohl aber Mancher erst im Glauben erstarkt, wenn er für ihn zu fechten gezwungen wird. Dieß fristete dem neuen symbolischen Protestantismus den Glauben und die Anhänglichkeit der Seinigen; nachdem aber die Erschöpfung der kriegführenden Parteien den westphälischen Frieden herbeigeführt, die durch ihn geschaffene Anordnung der neuen politischen und staatsrechtlichen Verhältnisse in Deutschland sich befestigt hatte, und folglich von dieser Seite nichts mehr zu befürchten war, fieng auch das reformatorische Princip sich wieder zu regen an, und wandte sich nun, mit derselben Consequenz wie früher gegen den Katholicismus, gegen den symbolischen Protestantismus selbst, der sich an die Stelle des ersten gesetzt hatte. Die erste Form, in welcher der neue Fortschritt auftrat, war durch ihren Namen wie durch ihre Richtung ehrwürdig; es war der Pietismus, von welchem man zum erstenmal im Protestantismus hörte, und welcher sich die Aufgabe gesetzt

hatte, der Formular- und Streit-Theologie durch die Richtung auf innere Frömmigkeit entgegen zu arbeiten; Halle wurde der Sitz dieser neuen vielfach angefochtenen Schule. Aber wie sich die Zeiten und die Menschen ändern können! Hundert Jahre später wurde dieselbe Stadt der Sitz eines Systems, welches ohne von der Frömmigkeit Notiz zu nehmen, seine Angriffe nicht blos gegen die symbolischen Bücher, sondern gegen die Grundfeste des Protestantismus — die heilige Schrift richtete, diese und alle christlichen Elemente in steigender Feindschaft bekämpfend, bis es mit den Halleschen Jahrbüchern endete. Die erste Anregung kam von Außen; es war der englische Deismus, unterstützt von dem von Halle vertriebenen Wolf, welchen Semler zuerst in eine liberale Theologie verarbeitete, hierauf eine Reihe von Rationalisten durch ganz Deutschland in das Gewand deutscher Philosophie zu kleiden versuchten, bis auch diese Form verlassen wurde, und der negirende Fortschritt nun an seiner Gränze, nämlich einem Pantheismus angelangt ist, der vollends das Tiefste nicht nur des christlichen sondern jedes religiösen Glaubens, den Gedanken eines persönlichen — von der Welt und dem Menschen unterschiedenen Gottes aufhebt. — Diesen Gang nahm die Entwickelung des protestantischen Princips in Deutschland seit nahezu zweihundert Jahren, und wenn es daher nicht zu verwundern ist, daß die neueste und letzte Entwickelung eine rückläufige Bewegung hervorgerufen hat, so muß man sich billig darüber wundern, daß es bis zu diesem Aeußersten kommen mußte, ehe sie eintrat. Diese rückläufige Bewegung in der neuesten Zeit nach ihrer Bedeutung und ihren möglichen Folgen zu würdigen, ist der

Hauptzweck dieses Aufsatzes; bevor wir jedoch unsre Betrachtungen über die retrograden Erscheinungen in Deutschland fortsetzen, müssen wir dieselben in England in das Auge fassen, nicht nur weil sie hier früher entstanden und weiter fortgeschritten sind, sondern weil es den Schein gewinnt, der deutsche conservative Protestantismus wolle sich an den anglikanischen anlehnen, und es daher nicht ohne Interesse ist, die Natur und Stärke dieser Stütze zu kennen.

In Englaud vereinigten sich mehrere Umstände, welche dort bälder als anderwärts eine Wiederannäherung an die katholische Kirche zur Folge haben mußten. Einmal war schon dieß von großer Bedeutung, daß man dort sich nicht soweit vom Katholicismus entfernt hatte, wie in Deutschland; die englische Hochkirche hatte die hierarchische Verfassung großentheils beibehalten; die Liturgie welche eingeführt wurde, war wieder größerntheils eine Uebersetzung der in der katholischen Kirche, älterer und neuerer Zeit gebräuchlichen Formeln, und zeichnete sich wie durch den Geist ächtchristlicher Frömmigkeit, so durch eine erhabene und würdevolle Sprache, vor den übrigen protestantischen Leistungen dieser Art aus; nicht minder erinnerten eine Menge beibehaltener Ceremonien und disciplinarer Satzungen fortwährend an die verlassene Kirche. — Hiezu kam, daß die Reformation hier nicht wie anderswo aus dem Volke, oder aus der Mönchszelle, oder aus den Rathsstuben der Städte hervorgegangen, sondern von obenherab durch den Willen eines gereitzten und despotischen Königs octroyirt worden war, darum auch in den höhern wie in den niedern Ständen weniger Vorbereitung und Anklang, ja einen solchen Widerwillen fand, daß die Regierung Eduards VI. im Jahre

1549 deutsche Söldnerschaaren zur Aufrechthaltung der neuen Staatsreligion in das Land rufen mußte. Nichtdestoweniger blieb damals, und noch später unter eigentlichen Pönalgesetzen bis auf den heutigen Tag, ein Theil der ältesten und edelsten Geschlechter wie die Herzoge von Norfolk, die Grafen von Shrewsbury u. a. mit den Einsaßen ihrer Grafschaften, der alten Religion zugethan. — Wenn auf diese Weise vom Anfang an eine gewisse Verwandschaft zwischen der alten und neuen Kirche Englands fortbestand, so traten im siebzehnten Jahrhundert Veränderungen ein, welche sie auch von Seite ihres Lehrbegriffs einander näher bringen sollten. Der Lehrbegriff der neuen englischen Staatskirche war nämlich anfangs noch katholisch geblieben, wie die sechs Artikel Heinrichs VIII. vom Jahr 1539 ausweisen, durch den Einfluß Craumers aber und vieler Bischöfe und Theologen wurde er allmälig ganz nach den Ansichten der schweitzerischen Reformatoren geformt, jedoch mit einer gewißen Umsicht und Unbestimmtheit des Ausdrucks, wie sie in den neun und dreißig Artikeln vorliegt, welche das calvinische System mehr voraussetzen als offen aussprechen; aber auch diese Zweideutigkeit wurde aufgehoben durch die sogenannten Lambeth-Artikel, welche der Erzbischof Whitgift von Canterbury im Jahr 1594 an der Spitze einer Synode bekannt machte, um der Hauptbekenntnißschrift zur Erläuterung und Ergänzung zu dienen, und welche in Beziehung auf die Dogmen von der Vorherbestimmung, dem Stande der Gnade und Rechtfertigung, der Willensfreiheit in Sachen des Heils, den strengsten Calvinismus aussprechen. So entschieden nun der Sieg dieses Systems schien, so war er doch von kurzer Dauer. Die Lehren des Arminius, die

in Beziehung auf die ebengenannten Punkte mit der katholischen Lehre im Wesentlichen übereinstimmen, verbreiteten sich auch in England, und es bedurfte nur eines Mannes von entschiedenem Talent und Willen, um in ihnen der calvinischen Dogmatik einen gefährlichen Gegner zu erwecken; und ein solcher Mann war Laud, nach der Reihe Bischof von S. Davids, Bath und Wells, London, und seit 1633 Erzbischof von Canterbury. Er begünstigte die arminianischen Lehren, gewann ihnen König Jakob I. ihren bisherigen Gegner, verschaffte ihnen den Schutz des Hofes, so daß dieses System sich schnell und weit in der bischöflichen Kirche verbreitete, und bald ausser den beiden Erzbischöfen sämmtliche Bischöfe mit Ausnahme von dreien ihm zugethan waren. Dabei verfocht er die göttliche Einsetzung des Episcopats, da bis dahin die Meisten ihm nur einen apostolischen Ursprung zuschrieben, empfahl in seinen Schriften das Studium der Kirchenväter und Concilien, und suchte durch andere kirchliche Einrichtungen, wie die Verwandlung des Communiontisches in einen Altar, die Wiederherstellung des Titels Priester, den Vorzug eheloser Geistlichen vor den verheuratheten, bei Vergebung von Kirchenämtern, die Einweihung neuer Kirchen nach katholischem Ritus u. a. der englischen Kirche eine Gestalt zu geben, daß sie von der katholischen und griechischen als eine im Besitze der gemeinsamen Grundlehren befindliche Schwester-Kirche anerkannt werden müßte. An eine förmliche Wiedervereinigung mit der römischen Kirche dachte er hiebei nicht, obwohl ihm dieß damals und später häufig zur Last gelegt worden ist, wohl aber an eine scharfe Abschließung der englischen Episcopalkirche von den protestantischen Parteien des Festlandes. In glei-

chem Geiste wie Laud, nur mit weniger Härte gegen Widerstrebende, wirkten gleichzeitig mehrere andere ausgezeichnete Prälaten, wie der Bischof Goodman von Gloucester, welcher die Trennung der englischen Kirche von der römischen öffentlich für eine blos politische nicht aber innere und wahrhafte erklärte, und in seinem Testament die Worte niederlegte, daß er im Glauben der heiligen katholischen und apostolischen Kirche sterbe, als deren Mutter er die Kirche von Rom betrachte, mit der jede andere Kirche im Glauben übereinstimmen müsse, wenn sie zur Seligkeit führen soll. Auch der Bischof Andrews, einer der gelehrtesten Männer Englands, gehörte zu dieser Partei; er hatte schon am Hofe der Königin Elisabeth über die Nothwendigkeit der Beichte und der Bußwerke gepredigt, in seinen Schriften gegen du Perron und Bellarmin einen großen Theil der protestantischen Unterscheidungslehren preisgegeben, und suchte die Lehre der englischen Kirche in Betreff des Abendmahls so darzustellen, als ob sie die wahre Gegenwart des Leibes Christi behaupte, und nur die Art dieser Vergegenwärtigung dahin gestellt seyn lasse. Einer der vorzüglichsten Beförderer der arminianischen Lehren war auch der Bischof Montague von Chichester, der zugleich in seinen Zugeständnissen hinsichtlich der Anrufung der Heiligen und der Verehrung der Bilder so weit gieng, daß das calvinisch gesinnte Parlament darüber wie über verwandte Anklagepunkte zweimal eine Untersuchung gegen ihn einleitete, ihn erst zur Haft verurtheilte, und dann auf des Königs Verwendung nur gegen eine Bürgschaft von 2000 Pfund frei ließ. — Diese sichtbare Annäherung an den Katholicismus rief eine furchtbare Reaction von Seite des Calvinismus hervor, die Härte Lauds und seiner

Sternkamener vermehrte ſie noch, und die gehäuften politiſchen Mißgriffe Karls I. brachten endlich eine zugleich religiöſe und politiſche Revolution zur Reife, in deren Anfang ſchon das Haupt des verhaßten Erzbiſchofs, zehen Jahre vor dem ſeines Herrn, durch das Beil des Henkers fiel; der Convenant der rebelliſchen Schotten enthielt die Verpflichtung, an der Ausrottung des Pabſtthums und der Prälatur mit vereinten Kräften zu arbeiten, und das lange Parlament unternahm, gegen die zahlreiche Petitionen des engliſchen Volks, die Ausführung desſelben, ſchaffte im Jahr 1642 das Episcopat und die Liturgie ab, verjagte die biſchöflich geſinnten Geiſtlichen von ihren Aemtern, ſogar (im J. 1655) aus den Familien, in welchen ſie als Hauskapläne oder Erzieher aufgenommen worden waren, und ſuchte der presbyterianiſchen Form die Alleinherrſchaft zu verſchaffen; doch wurde dieſe weder allgemein, noch lange dauernd, die Reſtauration unter Karl II. ſtellte die alten kirchlichen Verhältniſſe wieder her, und mit ihnen auch jene Spaltung unter den Theologen der Hochkirche, zu welcher durch den Arminianismus der Grund gelegt worden, ſie griff in ihren Folgen zwar langſam aber deſto ſicherer um ſich, fand in zufälligen Umſtänden, zumal in den wachſenden Gebrechen der hohen und reichen Geiſtlichkeit neue Nahrung, theilte ſich auch den Laien mit, und wurde eine der Haupturſachen der neueſten Erſcheinungen auf dem Boden der engliſchen Kirche, die man unter dem Namen des Puſeyismus begreift, und die in der rückläufigen Bewegung des Proteſtantismus in der That Epoche machen. [1])

1) Eine ausführlichere Darſtellung dieſer Bewegungen in England während des ſiebzehnten Jahrhunderts, nebſt den literariſchen

Die Puſeyiten ſtehen nämlich mit ihrer theologiſchen Richtung bis jetzt noch in jener dritten katholiſirenden Partei der engliſchen Kirche, deren Urſprung und Schickſale ſo eben erzählt wurden, einer Partei, die gleichweit von der pietiſtiſch-myſtiſchen oder niedern evangeliſchen, wie von der tributären Staats-Kirche ſich unterſcheidend, an dem katholiſchen Dogma feſthält, daß Chriſtus ſelbſt eine regierende Gewalt in der Kirche eingeſetzt habe, und dieſe mit dem Epiſcopat in ununterbrochener Reihe durch die Weihe bis auf unſere Tage überliefert ſey. In ihnen ſtellt ſich daher ein neuer Aufſchwung jener alten Partei dar, hervorgerufen theils durch die mit der Emancipation der Katholiken begonnene Bewegung, theils durch verſchiedene Gewaltſchritte der Regierung gegen die Kirche und den Epiſcopat, theils und ganz beſonders durch das Gefühl der Nothwendigkeit, vermittelſt des Zurückgehens auf die kirchliche Tradition mehr Zuſammenhang und Conſequenz in das von den Diſſenters immer heftiger angefochtene Epiſcopatſyſtem der Hochkirche zu bringen. An die Spitze dieſer verjüngten Partei traten die glänzendſten Talente der Univerſität Oxford, Puſey der Stifter, Palmer, Newman u. a.; ſie begannen im Februar 1833 die Bekanntmachung einer Reihe von Abhandlungen (Tracts) über Gegenſtände der Glaubenslehre, Kirchenverfaſſung und der religiöſen Controverſe in einer allgemein verſtändlichen und anſprechenden Form, und ſetzten ſie bis zum 90ten Hefte (im Januar 1841) fort, wo ihnen die Bemerkung des Bi-

---

Nachweiſungen, befindet ſich in den hiſtoriſch-politiſchen Blättern in dem Artikel: die katholiſche Bewegung in der proteſtantiſch-biſchöflichen Kirche von England. Bd. 8. S. 688 ff.; Bd. 9. S. 65 ff.

schofs von Oxford, daß deren Fortsetzung den Frieden in der anglikanischen Kirche gefährden könnte, den Schluß auflegte [1]). Allein das Verbot kam zu spät; die Ansichten der Oxforder Schule hatten schon zuweit um sich gegriffen, Prediger wie Linwood, Ward, Oakley verkündeten sie in ihren Predigten, der geniale Froud in Romanen, andere in ernsten Schriften, wie Bowden in seinem „Leben und Pabstthum Gregor's VII.," einem Seitenstück zu Hurters Innocenz III., wie Wackerbath in seiner Tuba concordiae, worin er die Vereinigung mit Rom als das einzige Mittel vorschlägt, die kirchliche Einheit herzustellen. Außerdem fahren die Oxforder Theologen fort, nach der Unterdrückung der Tracts ihre Befehdung der hohen und niedern protestantischen Kirche in der britisch Critic, ihrem jetzigen Hauptorgan, niederzulegen; auch auf den übrigen Hochschulen, zu Cambridge, wo Dr. Simson einer der vorzüglichsten Lehrer sogar zum Katholicismus übergetreten ist, zu Belfast in Nord-Irland, wo der Erzdechant Dr. Maur, der Sohn des Bischofs von Down und Connor an der Spitze steht, hat das Puseyische System sich Anhänger verschafft, und diese sind wie an Zahl so an tüchtigem Wissen ihren Gegnern so überlegen, daß die letztern nur noch darüber streiten, ob die Puseyiten die Hälfte oder zwei Drittheile der staatskirchlichen Geistlichkeit ausmachen.

Was nun das System der Puseyiten selbst betrifft, so hat es sich bisher in folgenden Grundzügen ausgesprochen. Vor Allem sagt es sich auf die entschiedenste Weise von dem

---

1) Diese Tracts, die ursprünglich für die Times geschrieben waren, erschienen seitdem in einer Sammlung von fünf Bänden.

Protestantismus und jeder Gemeinschaft mit den Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts los; Palmer scheuet hiebei die grellsten Ausdrücke nicht, wenn er in seinem Briefe an Goligthly ausruft: „Fluch dem Protestantismus in allen seinen Formen, Sekten und Benennungen, und vornämlich jenem der Lutheraner und Calviniſten, der evangeliſchen und amerikaniſchen Diſſidenten; und über alle die dahin trachten werden, daß eine Gemeinſchaft beſtehe zwiſchen unſrer anglikaniſchen Kirche und Jenen, rufe ich Anathema aus. Und wenn jemals die anglikaniſche Kirche bekennen würde, daß ſie eine Form des Protestantismus ſey, dann würde ich auch ſie verwerfen, und Anathema rufen über die anglikaniſche Kirche, und würde mich alſo bald von ihr als einer menſchlichen Sekte trennend, den Protestanten die Mühe erſparen mich auszuſtoßen.“ Aus dieſer Quelle floſſen auch die heftigen Artikel der Times über das anglopreußiſche Bisthum zu Jeruſalem, und die Zweifel an der Legitimität der Taufe des Prinzen von Wales. — Daher auch das Beſtreben den Urſprung der anglikaniſchen Kirche aus der Reformation abzuläugnen: „die engliſche Kirche,“ ſchreibt derſelbe Schriftſteller mit einer uns unbegreiflichen Zuverſicht, „verdankt ihren Urſprung weder der Wolluſt Heinrichs VIII., noch dem Skepticismus ſeines Miniſters Cromwell, ſondern es iſt jener Theil der Kirche Chriſti, welcher in England gegründet wurde, ſey es unter der Auctorität des römiſchen Patriarchats, ſey es vermöge einer noch ältern unabhängigen Verfaſſung. — Weil aber für das Letzte keine Beweiſe in der Geſchichte von England vorliegen, wohl aber in reichlichem Maaße für das Erſte, ſo ſind die Puſeyiten durch ihre Idee der Kirche genöthigt, die Verbindung mit der römiſchen Kirche

zu ſuchen; deßwegen hört man ſie oft in ihren Schriften ſich über die Trennung von der römiſchen Kirche beklagen, ſie bezeichnen Rom als die gemeinſame Mutter aller Kirchen, die Chriſtus ſelbſt dazu beſtimmt habe; ſie ſagen von ihr, daß ſie allein vermöge allen religiöſen Gefühlen freie Entwickelung zu verſchaffen, und Glauben, Ehrfurcht, Liebe und Verehrung einzuflößen, währenddem ſie die engliſche Hochkirche in ihrem gegenwärtigen Zuſtand als eine in Ketten gebannte Sklavin, als ein menſchliches Machwerk ſchildern, die nur ein todtes Formelnweſen vorſchreiben könne. — Hiedurch wurden ſie folgerecht auf die Tradition zurückgetrieben, wie ſchon Laud und ſeine Gleichgeſinnten; daher lehren ſie von dem gemeinſamen Grundſatze des Proteſtantismus abweichend, daß die heilige Schrift nicht die einzige Richtſchnur des Glaubens, auch den Unwiſſenden ohne Erklärungen und Commentare kein ſicherer Wegweiſer auf dem Wege des Heils ſey, daß vielmehr die Offenbarungen Gottes für uns in der mündlichen Ueberlieferung niedergelegt worden, welche die Kirche bewahre, und wornach die Schrift erklärt werden müſſe. Dieſem Grundſatze gemäß empfehlen die Orforder Lehrer den Studierenden auch das Studium der Kirchenväter, wiewohl ihnen der Biſchof ſchon einmal die „Folianten“ hat wegnehmen laſſen. — Nach dieſem Grundſatz iſt es nur konſequent und nicht zu verwundern, wenn die Puſeyiten auch die traditionellen Dogmen der katholiſchen Kirche in Schriften und Predigten vertheidigen, wenn gleich die Einzelnen im Einzelnen nicht unter ſich einig ſind: ſo haben ſich Einzelne für die Siebenzahl der Sacramente, für die wirkliche Gegenwart Chriſti in dem heiligen Abendmahl, für die Verwandlung des Brods und

Weins in den Leib und das Blut des Herrn durch die priesterliche Consecration ausgesprochen, noch ehe Pusey neuerlich die Predigt hielt, welche nach den Tagblättern so viel Aufsehen erregte; andere wie Newman haben anerkannt, daß die Lehre des Conciliums von Trient vom Fegfeuer und der Fürbitte für die Verstorbenen, wie von der Anrufung der Heiligen und der Verehrung der Bilder eine ganz vernünftige Auslegung zulassen, obwohl er sie den Anglikanern gegenüber unter die Mißbräuche rechnet. — Diese Zweideutigkeit müßte uns über seine wahre Meinung im Zweifel lassen, wenn er uns nicht in dem berühmten neunzigsten Tractat den Beweis geliefert hätte, wie er die Rechtgläubigkeit der anglikanischen Kirche mit der der römischen Kirche zu vereinigen weiß, indem er durchführt, daß die 39 Artikel der Königin Elisabeth mit den Entscheidungen des Conciliums von Trient in keinem Widerspruche stehen. Ist schon diese allgemeine Behauptung über alle Maßen seltsam und wunderlich, so ist es der allgemeine aprioristische Grund, womit er sie unterstützt, noch weit mehr; denn wenn auch, sagt er, diese Artikel in einem antikatholischen Zeitalter verfaßt sind, und ihre Redactoren sie mit einem gewissen Schein des Protestantismus umgeben haben, so ist doch derjenige, der sie in Wahrheit dictirte, Niemand anders als der heilige Geist, der in der katholischen Kirche lebt, und deßhalb unmöglich in England anders als in Rom lehren kann. Und nun geht es getrost an das Interpretiren des Einzelnen, wie folgt. Der Art. 11 stellt den Satz auf, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertigt werden; aber, meint Newman, diese Behauptung schließt keineswegs aus, daß die

guten Werke ebenfalls rechtfertigen, nur in einem andern Sinn als es der Glaube thut; der 19. Art. ſagt, daß die römiſche Kirche in Glaubenspunkten geirrt habe, hiezu giebt Newman die Auslegung: es ſey nicht geſagt, daß ſie in ſolchen Punkten geirrt habe, die das ewige Heil in Gefahr ſetzen; im Art. 25 werden die Sacramente der Firmung, Prieſterweihe, letzten Oelung und Ehe aus der Zahl der von Chriſtus eingeſetzten Sacramente geſtrichen, Newman meint, ſie könnten doch in einem gewiſſen Sinne Sacramente genannt werden, nur ſeyen ſie von der Kirche eingeſetzt. Den Widerſpruch zwiſchen Art. 31., der die Meßopfer für gottesläſterliche Fabeln und verderblichen Betrug erklärt, und dem 3. Kan. der 22. Sitzung des Conciliums hebt er mit der Bemerkung: der Artikel ſpreche von Meſſen in der Mehrzahl, und meine daher nur die Privatmeſſen, nicht das heilige Opfer der Meſſe. Ueber den Art. 37. welcher lautet: der Papſt hat keinerlei Jurisdiction in dieſem Königreich, — kommt er durch die einfache Bemerkung hinweg, der Satz ſpreche ein bloßes Factum aus, und laſſe die Rechtsfrage unberührt. — Rechnet man zu dieſen dogmatiſchen Ausgleichungen noch den Eifer hinzu, womit die Puſeyiten katholiſche Gebräuche in den Gottesdienſt einführen, z. B. Kreuze und brennende Kerzen auf dem Altar, Proceſſionen innerhalb der Kirchen, Faſtenandachten, den Gebrauch des römiſchen Breviers für die engliſche Kirche zugerichtet; ſo ſollte man glauben, daß dieß die nächſten Schritte zum Uebergang in die katholiſche Kirche ſeyen. Dieß iſt jedoch keineswegs der Fall; vielmehr beharren ſie auf der fixen Vorſtellung, daß die engliſche Kirche die wahre und reine katholiſche Kirche ſey, daß die römiſche und griechi-

sche zwar ebenfalls Anspruch auf den Namen der katholischen Kirche haben, aber durch allerlei praktische Mißbräuche, wie sie es nennen, entstellt seyen, von welchen sie sich reinigen müßten, um sich mit der englischen zu vereinigen; in diesem Sinne ist es, wenn Pusey die römischen Theologen auffordert, das was katholisch in ihrer Kirche ist, festzuhalten und das römische aufzugeben, und Newman den Anglikanern die Punkte bezeichnet, welche sie in der Controverse mit Katholiken umgehen, und welche dagegen sie voranstellen sollen, wenn Palmer zu seinem Compendium der Kirchengeschichte sogar eine Landkarte hat stechen lassen, auf welcher dem Papste sein ihm gebührender Patriarchensprengel (Italien und die benachbarten Inseln) angewiesen, England aber daneben als unabhängige kirchliche Macht verzeichnet ist. Ich enthalte mich auf eine Erklärung der im Puseismus sich auf die barokeste Weise durchkreuzenden psychologischen Phänomene einzugehen, und begnüge mich in dieser Beziehung auf einen lichtvollen Artikel in den historisch-politischen Blättern, [1]) so wie auf ein Schreiben eines jüngeren Gliedes der Universität Oxford an den Univers in Paris [2]) zu verweisen. — Soweit ist die rückläufige Bewegung des Protestantismus in England gediehen.

In Deutschland, welches als die Wiege des Protestantismus seinen Beruf nicht in die Länge verkennen konnte, denselben zu seiner Vollendung zu führen, konnte die entgegengesetzte Bewegung weder so rasch noch so weit voranschreiten; doch hat sie auch hier nicht ganz geruht, aber die

---

1) Bd. XI. S. 329. — 2) Abgedruckt in der kath. Kirchenzeitung v. Höninghaus. Jahrg. 1841. Nr. 37.

merkwürdige Erscheinung dargeboten, daß die Richtung welche in der ersten Periode als der Fortschritt erschien, nun auf einmal die Gestalt einer rückläufigen Bewegung annahm. Der Pietismus war jener Fortschritt gewesen in seinem Gegensatze zu dem starren, willkührlichen Formularwesen des symbolischen Protestantismus, der sich nur als After-Katholicismus darstellte; nachdem aber jener symbolische Protestantismus zuerst in der Dogmatik aufgegeben, und statt seiner ein flacher Rationalismus eingeführt, nachdem auch die Formulare der Agende, die Kirchenlieder und was sonst noch zur öffentlichen Erbauung diente, im rationalistischen Geiste gemodelt und umgemodelt wurden, und die entschiedene Richtung gegen alles positiv christliche immer offener an das Licht trat, mußte der Pietismus der an demselben stets festgehalten, im Gegensatze zu der neuen Ströhmung nothwendig als ein Rückwärtsgehen erscheinen, wie es denen die vom Lande abfahren, vorkommt, als ob das Land von ihnen zurückweiche. Indessen hielt der Pietismus neben dem Glauben an ein Positives doch zugleich das protestantische Grundprinzip der Subjektivität fest, und die Folge davon konnte nur seyn, daß die Subjektivität auch am Pietismus ihr Recht übte, und darum dieser in immer mehrere Sekten auseinander gieng. Zwar gab und giebt es noch viele Fromme, welche gleich jenen ältern zu Halle und Leipzig sich äußerlich zur Landeskirche halten, und für ihre religiösen Bedürfnisse, welche diese nicht befriedigt, in besondern Stunden Erbauung suchen; aber der größere Theil der Pietisten hat sich seit mehr als hundert Jahren von den bestehenden Kirchen getrennt, und entweder sich äußerlich zu besondern Vereinen verbunden, oder lebt ohne eine solche

Verbindung überall zerstreuet ihres Glaubens und ihrer oft sonderbaren Meinungen mehr im Stillen. Schon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts bildeten sich durch den Einfluß fremder Schwärmer solche Separatisten-Gemeinden in Deutschland und der Schweiz, die kirchlichen Reformen im Geiste der Aufklärung vermehrten sie später, besonders in Würtemberg, und die Betriebsamkeit der Methodisten stiftete auch in Deutschland und der Schweiz wie anderwärts abgesonderte Vereine; unter denjenigen Verbindungen, welche ein eigenes Kirchenwesen bei sich eingeführt haben, und auch wohl den Namen von Kirchen usurpiren, zählt vor allen die Brüdergemeinde mit zum Theile katholischen und monastischen Institutionen, dann auch die Kirche des sogenannten neuen Jerusalems, jene mit dogmatischer Anschließung an die lutherische Kirche, diese in scharfer Trennung von ihr. Was allen diesen und manchen andern minder bedeutenden Arten von Separatismus gemein ist, besteht einerseits in dem Bestreben die Reste des Christenthums aus dem alles dahinreißenden Strohme zu retten und für das Leben anzuwenden, andrerseits in dem Gebrauche der von der Reformation gewährten Freiheit sich seine Religion und Kirche selbst zu machen; rückläufig aber kann die ganze pietistische und separatistische Bewegung nur in dem oben angegebenen uneigentlichen Sinne genannt werden.

Dasselbe müssen wir von der neuesten, aber weit mehr ins Große gehenden Bewegung sagen, welche in Preußen, der protestantischen Hauptmacht in Deutschland, von der Regierung selbst eingeleitet ist. Seit Friedrich II. stellte dieser Staat wie in seiner Entwickelung den politischen, so in

religiöser und kirchlicher Beziehung den protestantischen Fortschritt dar; hier entstand die allgemeine deutsche Bibliothek, welche zuerst den Deismus und gemeinen Rationalismus in einem weiten Kreise verbreitete, hier zettelten die guten Theologen eine geheime Verschwörung gegen die Dogmatik an, wie es der bekannte Nikolai nannte, hier gieng durch die Juristen religiöser Indifferentismus und moralischer Larismus in das Gesetzbuch über, hier bereiteten Wolf und Kant jene Entwickelungen der Philosophie vor, die zu ihrem letzten Resultat das Hegelthum mit allen seinen Erscheinungen gehabt haben. Weil nun aber mit dem letztern der protestirende Fortschritt an seiner Gränze angelangt war, und bei seinem Uebergreifen aus der Theorie in das Leben und in längst bestehende Verhältnisse mannigfaltige Unheil drohende Anzeichen sich herausstellten, begriff die gegenwärtige Regierung die Nothwendigkeit der destructiven Bewegung Einhalt zu thun. Diesen Zweck haben zuvörderst die Vorkehrungen in Beziehung auf den Lehrkörper, die Anstellung, Entfernung und Bildung der Lehrer an den theologischen und allgemeinen Lehranstalten; so wurden aus Veranlassung der Kritik des Licentiaten Bruno Bauer über die evangelische Geschichte der Synoptiker sämmtliche evangelisch theologische Fakultäten zu einem Gutachten über die fernere Beibehaltung oder Entfernung dieses Docenten aufgefordert, und auf den Grund dieser nun veröffentlichten Gutachten demselben die licentia docendi wirklich entzogen; in diesem Sinne äußerte sich auch der Minister Eichhorn persönlich gegen die evangelisch theologische Fakultä tin Breslau, und der König selbst gegen die Deputation des akademischen Senats zu Königsberg auf eine Beschwerde

desselben über den genannten Minister, von welchen beiden Aeußerungen die öffentlichen Blätter gleichfalls berichtet haben; denselben Grund hat auch die Verfügung, daß der Religionsunterricht auf den Gymnasien nur den ausgezeichnetsten Lehrern anvertraut, und zu diesem Behufe die Lehramtskandidaten auch in dieser Beziehung geprüft werden sollen. Nicht mindere Vorsicht wird bei Besetzung der höhern Kirchenstellen beobachtet, wie die neuesten Berufungen in das Ober-Consistorium und auf Superintendenturen beweisen: auch verschiedene polizeiliche Vorkehrungen, wie in Betreff der Sonntagsfeier und der die Religion und Sitten verletzenden Schriften und Bilder, sind dem Weitergreifen der Frivolität entgegengestellt; von noch gründlicherer Wirkung aber müßte das neue Ehegesetz seyn, wenn es seinem Urheber gelänge, den Entwurf bei den betreffenden Behörden durchzusetzen, und ihm Geltung im Leben zu verschaffen; der Widerstand selbst, den der Entwurf gefunden, liefert den besten Beweis, daß damit der wunde Fleck getroffen worden, und die unumwundenen Geständnisse der Gegner bestätigen es.

Diese Reformen bezwecken die Hebung einzelner Mißstände und Zerfallenheiten des religiösen und sittlichen Lebens; eine allgemeine Reform von Grund aus scheint erzielt werden zu wollen durch eine Verbindung des deutschen Protestantismus, zunächst der preußischen Staatskirche, mit der englischen Hochkirche, indem man hiedurch nicht nur den positiven Rest des deutschen Protestantismus vor einem weitern Zerfalle zu sichern, sondern auch durch die Aufnahme der anglikanischen Elemente neu zu beleben hofft. Dunkel scheint diese Idee schon

der vorigen Regierung bei der Einführung der neuen Agende und Liturgie vorgeschwebt zu haben, die Sendung des Dr. Sack nach England, [1]) und die Annäherung der neuen Liturgie an die englische gestatten wenigstens diese Vermuthung, aber noch mehr wird sie durch eine Außerung des Ritters Bunsen, an den englischen Geistlichen Froude bestättigt, welcher im Jahr 1833 aus Rom an einen Freund schrieb: „wir sind mit dem preußischen Gesandten, Herrn Bunsen bekannt geworden, der uns Vieles in Bezug auf Deutschland gesagt hat, was uns merkwürdig ist, vor Allem dieß, daß jetzt zur Einführung der Episcopal-Verfassung im ganzen Umfang des preußischen Gebiets Vorbereitungen getroffen werden. Die Schwierigkeit liegt in der gegenwärtigen Geistlichkeit; u. s. w." [2]) Die Vorbereitungen scheinen aber doch ihren stillen Fortgang genommen zu haben, denn nicht lange vor dem Hingange Friedrich Wilhelms III. brachte die allgemeine Zeitung vom 5. Febr. 1840 einen Correspondenz-Artikel aus London, welcher die Nachricht enthielt, S. Majestät, der König von Preußen beabsichtige die im Jahr 1817 gebildete evangelische Kirche in eine episcopale umzuwandeln; aber erst nachdem der neue Regent die Reise nach England zur Taufe des Prinzen von Wales gemacht, kam unter Vermittlung des Ritters Bunsen der Vertrag zwischen den zwei protestantischen Großmächten zu Errichtung und Dotirung eines anglo-preußischen Bisthums zu Jerusalem zu Stande, dessen ostensibler Zweck der Schutz und Einigungspunkt der im Orient reisenden Protestanten seyn sollte, dem aber die

1) S. dessen — Ansichten und Beobachtungen über Religion und Kirche in England. 1818.

2) Hist. polit. Blätter IX. 62 f.

öffentliche Meinung die weitere Abſicht unterlegte, die deutſche proteſtantiſche mit der engliſchen Staatskirche zunächſt durch das Episcopalſyſtem zu vereinigen. Als hiegegen in England und Preußen ſich manche Stimmen erhoben, ſahen ſich die paciscirenden Theile zu weitern Erklärungen bewogen. In England, wo vorzüglich die Times das Project eines proteſtantiſchen Bisthums zu Jeruſalem als dem guten Einvernehmen mit den orientaliſchen Kirchen hinderlich, und der Politik wie dem Handelsintereſſe Englands zuwiderlaufend, mit ſcharfen Worten gerügt hatte, — erließ der Erzbiſchof von Canterburi im Einverſtändniß mit den übrigen Biſchöfen eine officielle Erklärung (Statement of procedings with reference to the Bishoprie of the United church of England in Jerusalem, published by Authority.) über die Tendenzen jenes Projekts, unter welchen er voranſtellt, daß er, indem er auf den Antrag eingieng, ſich vornämlich durch die Rückſicht haben leiten laſſen, daß eine ſolche Verbindung das Mittel zur Bekehrung der deutſchen Proteſtanten [1]) werden und daß dieſe in den reinern Lehren und beſſern Einrichtungen unſerer Kirche ein Heilmittel für ihre kirchlichen Mängel und Gebrechen finden möchten. Hierauf läßt er die übrigen Zwecke folgen, als: eine größere Annäherung an die alten Kirchen des Orients, theils um ſie gegen das Umſichgreifen des römiſchen Stuhls zu ſtärken, theils um ſie von ernſten Irrthümern in gewiſſen Punkten (wie die Neſtorianer und Monophyſiten), und von

1) That the adoption of this proposal might pave the way to the conversion of the Lutherans and calvinists of the continent to the religion of the church of England, etc. Times v. 8. Jan. 1842.

gewissen Unvollkommenheiten in andern (wie die orthodoxe Kirche) zu reinigen; ferner die Errichtung eines Collegiums in Jerusalem, worin bekehrte Juden, Drusen und andere Heiden aufgenommen, und streng nach den Lehren der englischen Kirche erzogen werden sollen; auch orientalische Christen können, jedoch nur mit Bewilligung ihrer kirchlichen Obern, aufgenommen werden. Diesen Zwecken entsprechend erhält denn der neue Bischof seine Instruction in Beziehung auf die Ausdehnung seines Sprengels, und sein Verhalten sowohl gegen die zu Jerusalem repräsentirten Kirchen, als die deutschen Protestanten, welche sich diesem Bisthum anschließen wollen; von diesen und zwar zunächst den Geistlichen wird gefordert, daß sie sich zuerst einer von dem Bischof zu vollziehenden Reordination unterziehen, und dann über die augsburgische Confession auch noch die neun und dreißig Artikel unterzeichnen; allgemein aber und die künftig sich bildenden deutschen Gemeinden bindend ist die Bedingung, daß die Glieder derselben die Confirmation von dem Bischof empfangen sollen. [1])

Wenn dieser Erlaß des englischen Primas die Gemüther seiner Landsleute nicht ganz beruhigte, indem insbesondere die eigenthümliche Stellung des Dr. Alexander zwischen der preußischen und englischen Staatskirche ihnen die Besorgniß einflößte, er möchte den Artikeln der letztern etwas vergeben müssen, so war in Preußen die Furcht noch viel größer, die deutsche protestantische Kirche sey bestimmt in die englische über — und in ihr unter zugehen; und in der That besagen die angeführten Originalworte nichts anderes.

1) Ausführlich in den histor. polit. Blättern. IX. S. 178. ff.

Zur Beschwichtigung dieser allseitigen Besorgnisse schien es daher nothwendig eine weitere Erklärung nachfolgen zu lassen, wofür die Form beliebt wurde, daß der Erzbischof in einem Schreiben an S. Majestät den König von Preußen Vorschläge vorlegte, wodurch das Verhältniß der deutschen Gemeinden in Palästina zu dem Bischof der vereinigten Kirche von England und Irland in Jerusalem bestimmt werden sollte, der König aber diese Zuschrift an den Cultus-Minister durch Cabinetsordre zur Veröffentlichung überwies [1]) — In diesen Vorschlägen ist die Aussicht auf eine Bekehrung der Protestanten des Festlandes ganz unterdrückt, und es handelt sich nur noch um die Bedingungen, unter welchen der englische Bischof die Gemeinden des deutschen protestantischen Bekenntnisses, welche sich innerhalb seines Sprengels bilden, und geneigt seyn würden sich seiner Gerichtsbarkeit zu unterwerfen, in seine oberhirtliche Fürsorge und seinen Schutz zu nehmen verpflichtet seyn sollte. Diese Bedingungen sind erstens die von dem Erzbischofe selbst sorgfältig durchgegangene deutsche Liturgie, welche aus den in den preußischen Landen kirchlich recipirten Liturgien entnommen ist; von Seite des Candidaten aber Zeugnisse seiner Behörde über seine sittliche Aufführung und seine Befähigung für das geistliche Amt. Der Bischof werde aber über dies Vorsorge treffen, bei jedem ihm also präsentirten Candidaten von dessen Befähigung für die besondern Pflichten (nämlich der Judenbekehrung), von der Lauterkeit seines Glaubens,

1) Beide Aktenstücke lieferte die Augsburger Allgemeine Zeitung in ihrem Blatte v. 16. Juli 1842; und aus ihr die Historisch-politischen Blätter B. X. S. 242 mit Erläuterungen.

und von seinem Verlangen die Ordination von den Händen des Bischofs zu empfangen, sich zu überzeugen; denjenigen, der ihm diese Ueberzeugung gewährt habe, werde er dann auf die Unterschrift der drei Symbole, des apostolischen, nicänischen und athanasianischen, ordiniren, und ihm auf das eidliche Versprechen des kanonischen Gehorsams gegen den Bischof und seine Nachfolger die Erlaubniß zur Ausübung seines Amtes ertheilen. Für die Confirmation junger Personen wird der Unterricht derselben in hergebrachter Weise, ihre Prüfung und die Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor der Gemeinde festgesetzt; sie werden alsdann dem Bischof vorgestellt, welcher die Handlung der Confirmation nach der Form der englischen Liturgie vollziehen wird. — Das Schreiben des Primas übermacht der König seinem Minister mit der Bemerkung, daß der Prälat den Gemeinden des deutschen protestantischen Bekenntnisses den Schutz und die hirtliche Fürsorge des Bischofs von Jerusalem zusichere, ohne andere Bedingungen zu machen als solche, welche die Ausübung dieses Schutzes erfordert, weßhalb die Veröffentlichung dieser Vorschläge am geeignetsten seyn werde, die Mißverständnisse Wohlmeinender zu beseitigen, und die Verdrehungen und Verläumdungen Böswilliger unschädlich zu machen. Zugleich wird die Erwartung ausgedrückt, daß, wenn auch zur Zeit noch keine deutsch-evangelischen Gemeinden in Palästina sich befinden, doch schon jetzt Candidaten dieser Kirche, welche der Missionseifer zur Bekehrung der Juden dorthin führt, den Schutz und die Fürsorge des englischen Bischofs wünschenswerth finden dürften, um ihrer Wirksamkeit eine freiere Bahn und einen segensreichern Erfolg zu bereiten. Candidaten dieser Art, wenn sie von der Behörde geprüft und

qualificirt erachtet worden sind, insbesondere ihre feste Begründung in dem evangelischen Glauben nach dem Lehrbegriff der augsburgischen Confession zuvor nachgewiesen haben, sichert dann S. Majestät eine angemessene Unterstützung zu. — Soweit ist dieser Versuch gediehen.

II. Fragen wir nun nach dieser geschichtlichen Darstellung: was ist denn die Bedeutung aller dieser Bewegungen auf dem Gebiete des Protestantismus, wornach streben sie, bei welchem Ziele werden und können sie anlangen? Die Ansichten und Erwartungen davon sind sehr verschieden, je nach dem Standpunkte und den Interessen der Beurtheiler, oder der größern und geringern Wahrscheinlichkeit der Erfolge selbst; trennen wir also das Gewisse von dem Ungewissen, das Unwahrscheinliche von dem Wahrscheinlichen, um der Wahrheit nahe zu kommen.

Gewiß ist, daß der Protestantismus keinen festen Halt in sich selbst hat, keinen Schwerpunkt, der selbst in unveränderlicher Ruhe, jede centrifugale Bewegung in eine peripherische verwandelt, indem er sie aus dem unendlichen Leeren zurückzieht, und in sich selbst zurückkehren macht, keine wahrhaft objective Allgemeinheit, welche von der subjectiven Besonderheit anerkannt, geachtet und umfaßt werden müßte. Daß dem also sey, beweisen alle die Bewegungen, rechtläufigen und rückläufigen, die wir bisher aufgeführt haben, und wird auch von aufrichtigen Protestanten zugegeben. Darum hat keine kirchliche Verbindung Alle zu vereinigen, und selbst keine Parthei die Ihrigen auf Lange zusammen zu halten vermocht; darum hat auch keine Form des Christenthums weder in der Theorie noch in der Praxis ihm genügt, kein Resultat der gelehrten und wissenschaftlichen

Forschung seine Theologen befriedigt, sondern er hat in beständiger Unruhe hin und her geschwankt, jetzt vom Neuen zum Alten zurückgegriffen, jetzt das Neue mit noch Neuerm vertauscht, und scheint, nachdem er durch die Hastigkeit jugendlicher Köpfe an der Gränze des Negirens angelangt ist, wieder von Vornen anfangen zu wollen. — Und dennoch muß gerade wegen des Mangels eines festen Haltungspunktes jene hin und her schwankende Bewegung zugleich als ein Zeichen angesehen werden, daß der Protestantismus einen solchen Punkt suche; denn so wenig auf dem Gebiete der Natur der einzelne Körper oder ein System von Körpern dem Gesetz der Schwere sich entziehen kann, so wenig kann auf dem geistigen Gebiete der einzelne Mensch oder eine Corporation von Menschen dem Gesetz der Einheit und Einigung sich entziehen; bewußt oder unbewußt sucht er eine solche auf, wenn er sich auch oft in Ansehung seines angestrebten Zieles täuscht; und die Geschichte des Protestantismus selbst enthält ja die Versuche die mangelnde Einheit und Einigung zu finden. Werfen wir einen Blick auf diese Versuche, um uns die Frage zu beantworten, ob er sein Ziel und das Ende seiner hin und her schwankenden Bewegungen finden werde.

Union war das große Wort, was die vom Anfang auseinander gehenden Lehrtypen und Partheien vereinigen sollte, und insofern vom bloßen Streben die Rede ist, kann man den Protestanten der ersten Periode das Zeugniß nicht versagen, daß sie weder Zeit noch Worte noch materiellen Aufwand gespart haben, um zu einer Vereinigung zu gelangen; aber die fünf und fünfzig Convente, Colloquia und Synoden führten zu keinem Resultate, die Concordienformel

machte den Riß zwischen Lutheranern und Reformirten vollkommen, und die kleinern Partheien gab man ohnehin auf, da man sie vorn herein wenig beachtet hatte. Sie hätten sich aber die vergebliche Mühe ersparen, und das Resultat vorauswissen können, wenn sie einen Blick in die Kirchengeschichte, auf die fünfhundertjährigen Verhandlungen zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche hätten werfen wollen, und dabei sich überzeugen können, daß kirchliche Spaltungen weit mehr aus hochmüthiger Rechthaberei und starrem Eigensinn als aus der Dunkelheit oder Zweideutigkeit doctrineller Formeln entspringen und sich fortspinnen. Nachdem die protestantischen Unionsversuche, unbedeutende Schritte abgerechnet, beinahe zweihundert Jahre geruhet, wurden sie zu Anfang dieses Jahrhunderts wieder aufgenommen, nicht aus einem religiös-kirchlichen, sondern politischen Interesse, darum auch nicht auf eine von dem Volk ausgehende Anregung, sondern von den Staatsregierungen; so kam im J. 1817 in Preußen die Union zwischen Lutheranern und Reformirten zu Stande, und einige kleinern deutsche Staaten folgten nach. Diese Union war aber eben um ihres Grundes willen eine rein äußere, wodurch blos die alten Partheinamen aufgehoben, und die Aeußerlichkeiten der Religion, wie das Kirchengut, der Gebrauch der Kirchen und Altäre, und dgl. geordnet wurden, das Innere aber und eigentlich religiöse, der Glaube und das Dogma der Individualität eines jeden freigegeben blieb. Diese Union hatte also außer der Monstrosität, daß sie Menschen eines verschiedenen Glaubens in Eine Religions- und Kirchengemeinschaft zusammenschloß, die weitere Folge, daß sie bei minder Gewissenhaften dem Indifferentismus

Vorschub that, Gewissenhafte aber zum Widerstand reitzte, was auch wirklich geschah, und den Beweis lieferte, daß dadurch die alte Spaltung nicht beseitigt sey. — Dieß fühlte die neue Regierung in Preußen, und indem sie den Gewissenszwang, den die vorige gegen die Alt-Lutheraner ausgeübt, zum Theil aufhob, zum Theil milderte, versuchte sie einen neuen Weg, oder nahm den schon vorher projectirten wieder auf, der wenn das Unternehmen gelänge, die Union unter den Protestanten zwar noch nicht vollenden, aber doch um einen großen Schritt weiter fördern würde, nämlich eben jene Union des deutschen, zunächst preußischen Protestantismus mit dem Anglikanismus, von welcher schon die Rede war. Es ist keine Frage, daß der deutsche Protestantismus, wenn er durch diese Union ganz in die Doctrin und Disciplin der englisch-bischöflichen Kirche übergienge, was das Organ der letztern nach seiner ersten Erklärung erwartet, nur gewinnen könnte; aber das ist die Frage, ob er jemals in sie übergehen werde? Und dann die weitere Frage, ob, den Fall auch als wirklichen angenommen, der Protestantismus überhaupt damit das gesuchte Prinzip der Einheit gefunden hätte? Was die erste Frage betrifft, so hat nach dem ersten Bekanntwerden des Planes in Preußen selbst sich eine so unverkennbare Abneigung dagegen ausgesprochen, daß der erlauchte Urheber denselben vorerst auf das gemischte Bisthum zu Jerusalem und die Judenbekehrung in Palästina beschränkte. Damit ist aber der ganze Plan auf die lange Bank geschoben; denn es dürfte sehr lang anstehen, bis der englische Bischof, zumal wenn die Nachfolger des Gegenwärtigen sich wie er benähmen, auch nur eine bedeutende Gemeinde von Judenchristen, geschweige von deutsch-

englischen um sich zu versammeln vermag, bei der Abgeneigtheit der Pforte, der Eifersucht Rußlands, welches Palästina wie die übrigen Provinzen der Türkei als die Beute seines Reichs und seiner Kirche betrachtet, bei dem Mißtrauen der schismatischen Griechen, welche schon jetzt ihre Augen auf eben jenes Rußland gerichtet haben. Nehmen wir aber auch das Mögliche wenn gleich nicht sehr Wahrscheinliche an, daß sich deutsche protestantische Candidaten fänden, welche als Judenmissionäre in die bischöfliche Kirche zu Jerusalem, und nicht nur in diese, sondern auch in ihren Glauben eingiengen, — und das müßten sie, wenn gleich der Erzbischof es in seinem Schreiben etwas zu verhüllen gesucht hat, — nehmen wir an, diese Missionäre oder auch andere deutsch-englische Christen kommen nach Preußen zurück, und die Regierung bediene sich ihrer, um die allgemeine Vereinigung der preußischen mit der englischen Staatskirche vorzubereiten, wie viel Anderes müßte zugleicher Zeit geschehen, oder vielmehr schon geschehen seyn, damit ein Erfolg gehofft werden könnte? Es müßten vor allem die Schulen in ihrem Personalstand und ihren Grundsätzen, es müßte nicht minder die Beamtenwelt einer der neuen Union entsprechenden Reform unterworfen, es müßte endlich auch die Geneigtheit des Volkes erforscht werden, und dieß letztere wäre hier um so nothwendiger als bei der Union von 1817, da doch unläugbar zwischen der preußischen und englischen Staatskirche ungleich mehr Differenzen auszugleichen sind, als zwischen dem lutherischen und reformirten Bekenntniß, und nach den oben mitgetheilten Erklärungen des Erzbischofs und des Königs der evangelische Glauben nach dem Lehrbegriff der augsburgischen Confession nur die Bedingung und der erste Schritt

zum Uebergang, nicht aber der wirkliche Uebergang seyn soll. Ohne jene Erfordernisse zuerst richtig gestellt, und damit die Möglichkeit einer auf inneren Glauben gegründeten Vereinigung herbeigeführt zu haben, würde ein äußeres Uebereinkommniß, wobei die wesentlichen Differenzen umgangen und gegenseitig aufgeopfert werden, nur eine Wiederholung des Schauspiels von 1817 seyn, und wie dieses die Dinge beim Alten lassen, nur mit dem Unterschiede, daß diese neue Union nun vier Partheien in Preußen schaffen würde, da die ältere drei geschaffen. Wir glauben, daß man dieß in Preußen selbst begreifen werde, und sind überdieß der Meinung, daß wenigstens die Engländer zu einem bloß äußern Verkommniß mit indifferentistischer Gesinnung die Hand nicht bieten würden.

Zu dieser Meinung berechtigt uns der bekannte Charakter dieser Nation, der es mit der religiösen Ueberzeugung ernstlich nimmt, und zu Concessionen keineswegs geneigt ist; woraus auch die in der neuern Kirchengeschichte bekannte Erscheinung zu erklären ist, daß seit dem Abfall von der katholischen Kirche nirgends der Trennungen und Sekten so viele entstanden sind als hier, wo Jeder auf dem Glauben, den er sich einmal gebildet, fest und mit einer oft auffallenden Art von Eigensinn beharrt. Wir haben sowohl von den frühern dissidentischen Sekten als von der ganz neuen Spaltung in der bischöflichen Kirche selbst durch den Puseyismus schon oben eine Darstellung gegeben, wozu erst in der allerneuesten Zeit eine Spaltung in der schottisch presbyterianischen Kirche hinzu gekommen ist, die dieser ungefähr ein Drittheil der freien Presbyterianer entzogen hat; und wir führen diese ältern und neuern Trennungen hier zunächst

nur an als Beweise des Ernstes, mit welchem die Insulaner auf ihren eigenthümlichen religiösen Vorstellungen beharren, im Gegensatze zu jener Gleichgültigkeit, mit welcher man in Deutschland sich solche nehmen oder aufdringen läßt. Aber eben darum ist auch nicht wohl zu begreifen, wie man darauf rechnen könne, daß die Engländer sich nach einer Union mit dem deutschen Protestantismus sehnen, und eine solche mit Aufopferungen von ihrer Seite eingehen sollten, vielmehr würde, wenn auch diesseits eine Geneigtheit hiezu vorhanden wäre, was ebenfalls wenigstens bis jetzt noch nicht der Fall ist, es auf die Bedingungen hinauskommen, die der Erzbischof in seiner officiellen Erklärung angegeben hat. — Damit sind wir zugleich der Beantwortung unsrer zweiten Frage nahe gerückt, nämlich ob der deutsche Protestantismus durch die wirkliche Vereinigung mit der bischöflich englischen Kirche das gesuchte Princip der Einheit finden würde? Die Antwort auf diese Frage liegt vollständig schon in dem, was wir oben über den Zustand der englischen Kirche und die in ihr vorgehenden Bewegungen dargelegt haben. Zu keiner Zeit, selbst nicht der Laudischen, waren die Ansichten der englischen Theologen so sehr getheilt und gegen einander im Kampfe, nie war in dieser Kirche das Bewußtseyn ihrer innern Dissonanzen allgemeiner, und die Nothwendigkeit vielfacher Reformen mehr anerkannt, so daß selbst das Parlament in der jüngsten Zeit sich veranlaßt fand sich mit diesem Gegenstande zu befassen, und von Seite der Geistlichkeit selbst Adressen in dieser Richtung bei demselben eingereicht werden; und wer vermag zu bestimmen, zu welchen Resultaten die Puseytische Bewegung, die in so kurzer Zeit so weit um sich gegriffen, noch führen

könne, in einer Zeit, wo verschiedene andere verwickelte Verhältnisse kirchlicher und politischer Natur sich mit ihr vereinigen, um die Zukunft der englischen Staaskirche ungewiß zu machen. In dieser Beziehung ist man berechtigt zu sagen, daß selbst der Zeitpunkt zu dem Projekte der Vereinigung nicht glücklich gewählt sey, und wenn sie heute vollzogen werden könnte, der deutsche Protestantismus in der englischen Staatskirche das gesuchte Prinzip der Einheit nicht finden würde.

Noch weniger ist von dem Gedanken zu erwarten, daß es gelingen könne, die verschiedenen christlichen Glaubensweisen zu einer Gemeinschaft zu vereinigen, die wegen der Unbestimmtheit ihres Charakters sich nicht anders bezeichnen läßt, als ein Christianismus vagus. Der Gedanke selbst ist nicht neu, er tauchte schon in den ersten Zeiten der Reformation unter den Theologen auf, als sie eine Formel suchten, welche sie alle trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten vereinigen solle, und nachdem Pierre Jurieu die Unterscheidung der articuli fundamentales et non fundamentales erfunden, war Clericus der erste, der den Gedanken dahin formulirte, daß man für wesentlich christlich nur dasjenige zu halten habe, woran alle christlichen Partheien hielten; dieser Grundsatz konnte jedoch damals gegen die bereits feststehende Symbola zu keiner allgemeinen Geltung gelangen, und später, nachdem diese ihre Geltung verloren, glaubte man auch seiner, da er doch ebenfalls eine Formel einschloß, entbehren zu können. Erst als die bekannten Ereignisse seit dem Jahr 1837 die kirchlich dogmatische Frage zu einer Lebensfrage gemacht hatten, sah man Männer, welche den Frieden ver-

mitteln wollten, den alten Satz in verschiedenen Broschüren wieder vorbringen, ohne daß er jedoch einen wirklichen Einfluß auf die Beilegung der Wirren hätte gewinnen können; aber das Gewicht, was jener einzelne Fall für die Politik haben konnte, wurde durch den Fortschritt der Ereignisse bedeutend vermehrt, und so konnte es allerdings den Politikern für ihr Interesse räthlich erscheinen, sich jenen ältern theologischen Grundsatz anzueignen, und nach ihren Formen zurecht zu legen. In diesem Sinne hörte man öffentliche Blätter von dem Wunsche einer hohen Person sprechen, *auf dem Grundsatze der wesentlichen Einheit der verschiedenen christlichen Glaubensbekenntnisse eine allgemeine religiöse Einigkeit zu begründen*, so wie von Schritten, die diesfalls geschehen seyen. Und damit hiezu das Seitenstück nicht fehle, theilte unlängst die deutsche allgemeine Zeitung in ihrem alten Geiste dem Publicum das Geheimniß mit, daß die römische Curie, eigentlich der Jesuitengeneral Roothan, jetzt mit dem wichtigen Plan umgehe, den deutschen Protestantismus nicht nur mit der römisch-katholischen Kirche zu versöhnen, sondern sogar zu verbinden, und der eingeweihte Mann weiß sogar die Bedingungen anzugeben, unter welchen der Pabst die evangelische Kirche anerkennen wolle. Solche unglaubliche Berichte bedürfen keiner Widerlegung, aber man sieht doch daraus, in was für Einfälle sich der Verstand der Protestanten verirren kann, indem er sich mit den Mitteln beschäftigt, die für nothwendig erkannte Einigkeit im Glauben herzustellen. — Bleiben wir aber bei dem stehen, wovon eigentlich die Rede ist, nämlich dem Christianismus vagus, so muß man sich billig wundern, wie Jemand zu einem

ſchon längſt vorgeſchlagenen, ſtets mißlungenen, ſeiner Natur nach der chriſtlichen Wahrheit widerſprechenden, das Uebel nur vergrößernden Mittel ſeine Zuflucht nehmen könnte. Wir haben ſchon bemerkt, die Unterſcheidung zwiſchen dem Weſentlichen und Nichtweſentlichen im Chriſtenthum (articuli fundamentales et non fund.), ſowie die Hinweiſung auf das Allen Gemeinſame, iſt beinahe ſo alt als die Reformation ſelbſt; was hat aber die eine oder die andere genützt, zu welcher Vereinigung haben ſie die Uneinigen geführt? Und wie konnten ſie zu einer Einigkeit führen, ſo lang das ſubjektive Recht des Einzelnen feſtſtand, in der Beſtimmung des Weſentlichen entſcheidend oder hindernd mitzuſprechen? Frage man heute die Theologen aller proteſtantiſchen Confeſſionen, und die Häupter der kleinen Sekten, jeder wird auf die vorgelegte Frage eine andere Antwort geben. Und wenn davon die Rede iſt, welche chriſtlichen Elemente allen Partheien gemeinſam ſeyen, werden da die alten Rationaliſten, die Berliner Freien, die Hollſteiniſchen Philalethen, die proteſtantiſchen Freunde von Köthen, die Männer der Halleſchen Jahrbücher auch mitzählen? Auf dem proteſtantiſchen Standpunkt haben ſie ein Recht dazu. Da alſo auf dieſem Wege keine Einigkeit zu erzielen iſt, werden etwa die Staatsregierungen eingreifen, und die Cardinalfragen entſcheiden? Ich habe die feſte Zuverſicht, daß ſie es nicht thun werden, weil ich ihnen die Einſicht zutraue, daß ſie es nicht thun könnten, ohne die Kirche im Staat aufgehen zu machen, wo aber die Kirche im Staat aufgegangen iſt, da braucht dieſer überhaupt keine Religion mehr, Geſetzbuch und Polizei reichen für Alles hin. — Soviel über das Unpraktiſche des Christianismus vagus, nun noch Einiges über das Unchriſt-

liche desselben. Das Mindeste, was dazu gehört, um Anspruch auf den Namen eines Christusgläubigen und auf die christliche Gemeinschaft machen zu können, ist wohl der Glaube an die göttliche Sendung Christi, und damit an den göttlichen Ursprung seiner Lehre. Vermöge dieses Ursprungs hat diese Lehre nothwendig innere von menschlichen Meinungen unabhängige Wahrheit, und innere von menschlicher Sanction unabhängige Würde, und beides göttliche Wahrheit und Würde kommt allen ihren Theilen auf gleiche Weise zu. Diese beiden christlichen Grundsätze hebt der Christianismus vagus auf, den einen, indem er einen Unterschied zwischen Wesentlich-christlichem und Nichtwesentlich-christlichem, den andern, indem er ein rein menschliches, noch dazu zufälliges Princip als Kriterium für beides aufstellt. Die ältere Unterscheidung hat zu ihrer Grundlage die Voraussetzung, Christus habe manches gelehrt und eingerichtet, was weder für die Erkenntniß der Wahrheit, noch für die Förderung der Sittlichkeit und Frömmigkeit von wesentlichem Belange sey, was daher die Menschen nach Belieben glauben oder verwerfen, befolgen oder nicht befolgen könnten; die neuere Regel setzt als Kriterium des Wesentlichen und Nichtwesentlichen im Christenthum nicht die innere objektive Wahrheit desselben, sondern die menschliche Meinungen über dasselbe, nämlich die zufällige Uebereinstimmung der christlichen Partheien in gewissen Punkten. Es liegt am Tage, daß diese beiden Grundlagen des Christianismus vagus nichts anderes sind als bloße Formen des Indifferentismus; die eine der ältere Indifferentismus in der Gestalt der religiösen Genügsamkeit und Sparsamkeit, welche sofort in den modernen Unglauben übergieng; die andere der Indifferentismus in der Form des wohlbekann-

ten Rationalismus, der das Christliche, soweit es sich in der Uebereinstimmung aller Partheien findet, sich wohl gefallen lassen kann, weil er wohl weiß, daß dessen wenig genug seyn werde. Ob man nun mit Hilfe dieser Grundsätze aus der bisherigen Verwirrung und Zerrüttung herauskommen werde, überlassen wir denen zu versuchen, die solche Vorschläge machen. Die katholische Kirche hat von jeher an dem Grundsatze festgehalten, daß Christus als der von Gott gesandte Lehrer nichts anderes als die lautere Wahrheit habe lehren, und zum Heile der Menschen nichts anderes als wesentlich Nothwendiges habe anordnen können; sie legt darum allen Lehren und Anstalten Christi gleiche Wahrheit und gleichen Werth bei, und glaubt nicht, daß es dem Menschen zustehe, Einiges davon für Wesentlich, Anderes für Unwesentlich zu erklären nach der Weise menschlicher Meinungen und Einrichtungen. Ob aber von demjenigen, was in der Christenheit in der Form von Lehre, Einrichtung oder Vorschrift gegolten hat oder noch gilt, Dieß und Jenes ächt christlichen oder blos menschlichen Ursprungs sey, darüber holt der Katholik die Entscheidung nicht bei der Uebereinstimmung der Partheien, die ja als solche menschlichen Ursprungs sind, und deren Uebereinstimmung in Einigem durch ihre Nicht-Uebereinstimmung in Vielem andern ein unsicheres Kriterium wird, sondern bei dem von Christus bestellten, unter die Leitung seines Geistes gestellten, und darum das christliche Bewußtseyn in ununterbrochener Zeitfolge, und ungetrübter Reinheit bewahrenden göttlichen Lehramte. Dieß sind die Gründe, aus welchen die katholische Kirche den Christianismus vagus immer von sich abgewiesen hat, und immer von sich abweisen wird.

Wird die gegenwärtige Bewegung, deren verschiedene Richtungen wir bisher beurtheilt haben, die Protestanten in den Schoos der katholischen Kirche zurückführen? — Viele Katholiken erwarten dieß, und zwar in einer Weise, daß es scheint, als glaubten sie den Zeitpunkt ziemlich nahe, und die gegenwärtige Bewegung sey gewißermaßen der gerade Weg dazu. Zum Belege wollen wir nur einige Stimmen dieser Art vernehmen. In England hat der ehrwürdige George Spencer, Bruder des Grafen Spencer-Smith, nach seinem Uebertritt zum Katholicismus dieses Land und Frankreich bereiset, um einen Gebetsverein zu diesem Zwecke zu begründen, auch im Jahre 1840 eine Reihe von Briefen über Englands Rückkehr zur katholischen Einheit herausgegeben. In Frankreich ist vorzüglich der Univers das Blatt, welches diese Hoffnung ausspricht, seine Blicke besonders auf England richtend, und aus seinen Correspondenzen viele freudige Anzeichen mittheilend; bei uns sahen wir im vergangenen Winter den Pater Henricus Goßler, Union und Reconciliation predigend, ungehindert die ganze preußische Monarchie durchreisen, und heute flehen tausend deutsche Katholiken, Priester und Laien im Gebete vereinigt, zu Gott um das Eine katholische Deutschland. Wie wir uns nun erlaubt haben, im Vorhergehenden die protestantischen Erwartungen zu prüfen, so werden wir hier mit den katholischen ein Gleiches thun, und die hauptsächlichsten Gründe ins Auge fassen, worauf sich diese stützen.

Voran steht die innere Auflösung des Protestantismus, am weitesten vorgeschritten in Deutschland, aber auch in andern zumal rein oder größtentheils prote-

ſtantiſchen Ländern bemerkbar. Was nun die Thatſache ſelbſt betrifft, ſo wollen wir uns zum Zeugniſſe derſelben nicht auf die Schrift eines Ungenannten: der Proteſtantismus in ſeiner Selbſtauflöſung. 2. Bände. Schafhauſen 1843 — ſondern auf ihren Recenſenten im Literaturblatt zum Morgenblatt, Nr. 63., 64. von dieſem Jahr berufen. Wolfgang Menzel alſo, obwohl er an jener Schrift und ihrem Verfaſſer Verſchiedenes tadelt, ſagt dennoch: „daß eine Auflöſung im Gebiete dieſer Confeſſion und Kirche Statt findet, iſt die augenfälligſte Gewißheit und Wahrheit, und wenn dieß das Thema des uns hier vorliegenden Buches iſt, ſo ſtreiten wir nicht über die Thatſache ſelbſt, ſondern nur über die Ausdehnung, die der ungenannte Verfaſſer dem proteſtantiſchen Desorganiſationsproceß giebt, und über die Nutzanwendung, die er aus ſeinen Betrachtungen darüber zieht.“ Noch ſtärker hat ſich Menzel in derſelben Beziehung im Literaturblatt, Nr. 2. vom 4. Januar d. J. ausgeſprochen. Da es alſo ſich um die Ausdehnung und die möglichen Wirkungen und Folgen dieſer Thatſache handelt, ſo geſtehe ich meinerſeits, daß ich weder mit den Erwartungen des Ungenannten und vieler Katholiken, noch mit den Anſichten und Hoffnungen Menzels einverſtanden bin. Der proteſtantiſche Desorganiſationsproceß hat zwar eine große Ausdehnung gewonnen, aber doch keine ſolche, daß ſie nicht noch größer ſeyn und werden könnte. Die höhern und gebildeten Stände ſind mit wenigen Ausnahmen ihm verfallen, ſelbſt in den Mittelſtand bis zu den gewöhnlichen Gewerbs- und Handwerksleuten hat er herabgegriffen, und man kann in den Schenken über Glauben und Religion ebenſo freimüthige, nur nicht ſo philoſophiſche Räſonnements hören,

als man sie in den Schriften unserer Pantheisten liest. Aber trotz dieses Abfalls oben und in der Mitte sind dem protestantischen Glauben in den niedern und arbeitenden Klassen zu Stadt und Land noch treue Anhänger geblieben, welche durch ihre Stellung in der Gesellschaft von der Berührung der Ungläubigen größtentheils abgeschnitten, durch ihr dürftiges Loos in diesem Leben auf die Hoffnungen eines zukünftigen hingewiesen, die väterlichen Traditionen bewahren, wenn die Kirche ihrem Glauben keine Nahrung mehr bietet, auch von ihr ausscheiden, und in kleine Parteien, Sekten und Conventikel verbunden, sich mit allerhand apokalyptischen Erwartungen trösten. Diese sind der Hort des Protestantismus, die immer weiter greifende Auflösung des Kirchenthums in sogenannte pietistische Vereine seine nächste Zukunft, nicht aber der Uebergang in den Katholicismus, gegen welchen sie mit den Ungläubigen gemeinsame Sache machen. Nur in einem Falle könnte also die Erwartung, von der wir sprechen, in Erfüllung gehen, wenn es nämlich den Wortführern des Unglaubens gelänge, ihre Weisheit und Wissenschaft, wie sie sagen, in das Leben einzuführen, und damit die Massen anzustecken; denn alsdann müßte die moralische Corruption, die in dieser Region kein Firniß künstlicher Bildung bedecken, kein Zwang der Etikette oder sonstiger Convenienz in Schranken halten würde, durch ihre Folgen auf natürliche Weise auf den Ursprung der Uebel, und von diesem wieder zur katholischen Kirche zurückführen; diesen Fall halte ich aber, wenigstens in Deutschland, wo nicht für unmöglich doch für unwahrscheinlich, aus mehrern Gründen, unter welchen eben das Nebeneinanderbestehen des Katholicismus und Protestantismus der bedeutendste ist.

Die zweite Thatsache, worauf sich jene Erwartungen stützen, sind die überhandnehmenden Bekehrungen zum Katholicismus. Diese sind in England und dem mit ihm leiblich und geistig verwandten Nordamerika außerordentlich, und gleichen einem providenziellen Wunder; noch vor wenigen Jahren (1838) berechnete man in England die Zahl derer, welche vom Protestantismus zur katholischen Kirche übertreten, jährlich auf 2000, und jetzt beträgt sie zwischen 5000 und 6000, und was noch merkwürdiger ist, kommen diese Convertiten nicht bloß aus der Klasse der Arbeiter, sondern es befinden sich unter ihnen Gentlemen, Geistliche der Hochkirche, welche Pfründen von 1000 Pfund und darüber ihrer Ueberzeugung zum Opfer bringen, Doctoren von Oxford und andere Gelehrte. In den vereinigten Staaten betrug die katholische Bevölkerung im Jahre 1830 noch den fünfundzwanzigsten Theil des Ganzen, seitdem hat sie sich bis auf ein Zwölftel gehoben, von welcher Zunahme ein bedeutender Theil auf die Bekehrungen fällt, welche in Canada ebenso häufig oder noch häufiger sind. Auf dem Festlande, wo manche Verhältnisse fehlen, welche in England und Nordamerika den Uebertritt zum Katholicismus erleichtern, sind die Bekehrungen nicht so zahlreich, am zahlreichsten noch in den östreichischen Staaten, wo, mit Ausschluß von Ungarn und Italien, im Jahre 1840 von allen akatholischen Parteien 548 Personen zur katholischen Kirche übergiengen, die Gesammtzahl der Convertiten aber in den 8 Jahren von 1833—40 sich auf 3860 belief, zu welchen Zahlen die Uebergänge zum Protestantismus sich wie 1 : 10 verhielten. Fragen wir nun, zu welchen Erwartungen diese Erscheinung uns berechtige, so ist kein Zweifel daß in Eng-

land sich eine entschiedene Richtung zum Katholicismus kundgiebt, und wenn die Conversionen in der angedeuteten Progression zunehmen, und eine ungünstige Wendung der irischen Repealfrage nicht hemmend entgegentritt, sich die Zeit beiläufig berechnen läßt, wann England zur katholischen Kirche zurückgekehrt seyn wird. Ein großes Moment dieser Bewegung ist der Puseyismus, dessen Bedeutung Menzel am a. O. viel zu gering anschlägt, wenn er sagt, derselbe sey wie jede andere Sekte, wenn es im Ernst auf ein Katholischwerden abgesehen wäre, würde sich John Bull schon rühren. Eine Sekte ist der Puseyismus schon darum nicht, weil er bis jetzt mit seinen dogmatischen Ansichten wie mit seinen disciplinaren Normen noch ganz auf dem Boden des Anglicanismus steht, und nur die durch den Calvinismus nach und nach entstellte ursprüngliche Form desselben wiederherstellen will; eine Sekte kann er ferner auch deßwegen nicht genannt werden, weil die 9000 Puseyiten, so hoch wird bereits ihre Zahl angeschlagen, drei Viertheile der hochkirchlichen Geistlichkeit ausmachen, und diese in Verbindung mit den Bischöfen, von welchen sich noch keiner entschieden gegen den Puseyismus ausgesprochen hat, den auctoritativen Lehrkörper repräsentiren. Wie John Bull sich gegen dieses System benehmen werde, dieß wird nicht von irgend einer torystischen Addresse an den Herzog von Wellington, oder selbst an das Parlament, sondern davon abhangen, welchen Einfluß die neue Lehre und ihre Lehrer sich auf das Volk zu verschaffen wissen werden; ohne hierüber etwas bestimmen zu wollen, glauben wir wenigstens unsererseits, daß der Einfluß dieser eifrigen und rührigen Männer bedeutender seyn müsse, als jener der faulen Hirten, welche bis-

her das Einkommen ihrer fetten Pfründen in Müßiggang und Schwelgerei in London oder im Ausland verzehrten, die Verwaltung ihrer Stellen armen Vicaren überlassend. Daß es schon jetzt auf ein Katholischwerden abgesehen sey, wird Niemand glauben, der die sehr bestimmten Erklärungen Puseys, Newmans u. A. gelesen hat; aber der Puseyismus ist eine mit vielen andern Regungen in England coexistirende Erscheinung, die aus dem Katholicismus stammend, wider Wissen und Willen ihrer Urheber auf ihn zurücktreibt, sie kann als der Durchgangspunkt zu der letzten entscheidenden Krisis betrachtet werden, welche in der jüngsten Zeit so viele Engländer in den Schoos der katholischen Kirche zurückführt. — Wie es sich mit dem Uebertritt zu der katholischen Kirche auf dem protestantischen Festland gestalten werde, darüber enthalten wir uns jeder Vermuthung, weil es dazu an allen nähern Anzeigen fehlt; nur am fernen nordöstlichen Himmel zeigen sich Nebelflecken, aus welchen Sternkundige ein mögliches Zusammenstoßen des Orientalismus mit dem Occidentalismus, des Slavismus mit dem Germanismus erkennen wollen; sollte sich dieses Prognostikon verwirklichen, so könnte dieses Ereigniß für die vorliegende Frage allerdings entscheidend seyn.

Aber muß nicht das Wort des Herrn erfüllt werden: und es wird Eine Heerde und Ein Hirt werden? Und weiset nicht die innere Auflösung des Protestantismus und die Rückkehr so vieler Protestanten zur Kirche darauf hin, daß die Zeit der Erfüllung nahe ist? So fragen jetzt Viele, und wir antworten: gewiß, dieses Wort muß erfüllt werden wie die übrigen; aber was die Zeit betrifft, habt ihr nicht auch gelesen, was geschrieben

ſteht: von demſelbigen Tag und Stunde weiß Niemand, auch die Engel des Himmels nicht, als der Vater allein? Matth. 24, 36; vergl. Apoſtelg. 1, 7. — Die Frage der Jünger, worauf dieſe Worte die Antwort ſind, iſt nur unter einer andern Formel dieſelbe wie die vorliegende. Und wenn wir auf den urſprünglichen Sinn des Bildes von den zwei Heerden, die Eine werden ſollen, Rückſicht nehmen, iſt bis jetzt dieſe urſprüngliche Bedeutung erfüllt? Seit achtzehenhundert Jahren wird das Evangelium Juden und Heiden gepredigt, viele Millionen ſind in den Schafſtall Chriſti eingegangen, und noch ſtehen Judenthum und Heidenthum dem Chriſtenthum gegenüber, große Länder bleiben dem letztern noch zu erobern, und wer vermag zu ſagen, wann es ſie erobert haben wird? — Was aber die in der Irre gehenden Schafe betrifft, die den Namen des Herrn Jeſu Chriſti anrufen, gehören ſie nicht ebenfalls zu ſeiner Heerde, wenn auch außerhalb der Hürde, in welcher er alle die Seinen gegen Wölfe und Räuber ſicherſtellen will? — Ueberhaupt, wird die Kirche auf Erde noch die ſtreitende heißen können, wenn durch die Erfüllung des obigen Wortes, alle Gegenſätze und aller Streit aufgehoben ſeyn werden? Iſt nicht dann das Ende der laufenden Periode des Reiches Gottes da? — Wir ſehen alſo, auf welche Zeit die obige Verheißung des Herrn weiſet. Es iſt die Zeit des Abſchluſſes aller unter fortwährendem Kampf erfolgenden Entwickelungen des Chriſtenthums, es iſt die Zeit ſeiner Vollendung, ſoweit ſein göttlicher Stifter dieſelbe unſerem Blicke hat aufſchließen wollen. Dieſem Ziele rückt Alles allmälig, merkbar oder unmerklich entgegen; der bald langſamere, bald raſchere Fortſchritt des Evangeliums unter Völkern, die ihm bisher

ferne ſtanden; unter denen welche ſeinen Ruf ſchon lange vernommen, die vielerlei Umwege und Irrwege durch Sekten und Spaltungen in den Schoos der wahren Kirche, von welchen die Kirchengeſchichte Meldung thut; die in der neuern abendländiſchen Spaltung immer ſichtbarere innere Zerſplitterung und Auflöſung, welche nach den ältern Beiſpielen wieder zu ihrem Ausgange zurückführen muß; die noch ältere morgenländiſche Spaltung, von welcher in der Gegenwart noch weniger abzuſehen iſt, wann und wie ſie enden werde. Bei dieſer Verſchlungenheit und Dunkelheit der Wege, auf welchen der göttliche Hirte die Seelen ſeiner Einen Kirche zuführt, ziemt uns alſo vor allem das Warten, das Warten im feſten Glauben an ſein Wort, und aus dem Glauben die Hoffnung, daß wir mit jedem Tage dem Ziele näher rücken, und aus beiden die Liebe gegen Alle, ſie mögen dem Ziele näher oder ferner ſtehen, und aus der Liebe das Gebet: laß uns alle Eins werden. Amen.

Drey.

2.

Die Schelling'sche Philosophie und ihr Verhältniß zum Christenthum.

Erster Artikel.

Die negative Philosophie. [1])

Ist das Absolute und sein Verhältniß zum Endlichen der gemeinsame Gegenstand der Religion und Philosophie; so wird die Religion, obwohl sie ihre eigene Quelle und eine selbstständige Gewähr hat, bei dem Gang, den die philosophische Speculation nimmt, und den Resultaten, zu denen sie führt, stets wesentlich betheiligt sein, auch wenn die letztere nicht, wie es in unsrer Zeit, besonders aber von Schelling geschieht, die Offenbarung in den Kreis ihrer Untersuchungen hereinzieht, und den dieser eigenthümlichen Inhalt aus sich erzeugen, oder doch in ihrem eigenen Fortgang erklären will. Wenn daher theologischerseits, d. h. von dem Standpunkt der Religion aus auf die Philosophie eingegangen wird, so muß das Ziel der Untersuchung die Frage sein: ob die philosophische Weltansicht mit der religiösen

1) In dem zweiten Artikel werden wir die positive, und in einem dritten die Offenbarungsphilosophie für sich und in ihrem Verhältniß zum Christenthum abhandeln.

zusammenstimme; und wenn es sich zugleich um eine sogenannte Offenbarungsphilosophie handelt, die weitere Frage beantwortet werden: wie sie die Offenbarung zu ihrem Gegenstande gemacht und sich gleichsam unterworfen, und wie sie die Erkenntniß oder das Verständniß des Inhalts der Offenbarung ihrerseits gefördert habe.

Für solche Untersuchungen einen festen, unangreifbaren Ausgangspunkt zu finden, ist schwer. Wenn Schelling [1]) sagt: „Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion ende", — so stimmen wir dem ganz bei; aber bekannt ist, daß man jetzt häufig umgekehrt behauptet, die Philosophie, je mehr sie auf sich halte, kümmre sich desto weniger um Religion, vielmehr überall nur um sich selbst; und wenn sie finde, daß die Religion nur eine Illusion sey (was Etliche gefunden haben wollen), so dürfe sie vor diesem Resultat nicht zurückschrecken, sondern habe darin eben ihre höchste Verherrlichung zu erblicken, indem sie dergestalt sich als die Macht erweise, aus deren Händen allein die lautere, von allem Irrwahn freie Wahrheit zu erlangen sey. Und in der That braucht die Philosophie ein irreligiöses Resultat nicht zu scheuen, wenn sie nicht schon von vornenherein, in ihrem Prinzip gehalten ist, die Religion irgendwie zu respektiren. Denn wenn sich bei consequenter Verfolgung des von der religiösen Wahrheit gänzlich frei gemachten philosophischen Princips ein irreligiöses Resultat wirklich herausstellte, (wovon die Möglichkeit nicht anders bestritten werden kann, als wenn man die religiöse Wahrheit schon im Princip der Philosophie gewahrt weiß);

1) Erste Vorlesung in Berlin. S. 13.

ſo könnte man dieſes Reſultat nur mit der Philoſophie ſelbſt aufgeben. Soll alſo mit jenem Satz nicht blos geſagt ſein, daß eine irreligiöſe Philoſophie gegenüber der auf Religion haltenden Welt in eine ſchwierige, ihr ſelbſt Gefahr drohende Lage hineingerathe, [1]) ſoll eine ſolche Philoſophie nicht blos als eine unhaltbare, ſondern auch als eine unwahre bezeichnet werden; ſo iſt damit nicht weniger anerkannt, als daß es eine ſchlechthin vorausſetzungsloſe Philoſophie gar nicht gebe, ſondern eine jede, die auf allgemeine Geltung nicht nur, ſondern auch auf allgemeine Gültigkeit Anſpruch mache, gewiſſe Grundwahrheiten von vorneherein anerkennen müſſe, zu denen vorzüglich die religiöſen gehören, nicht dieſe oder jene freilich, ſondern das, was ihnen allen zum Grund liegt, die religiöſe Weltanſchauung nach ihrem allgemeinſten Inhalte.

Daß es eine ſolche gebe vor und unabhängig von aller Philoſophie, unmittelbar wahr und gewiß durch das bloſe Daſein der menſchlichen Vernunft: dies iſt ein Satz, auf den wir uns, nach der vorſtehenden Erläuterung, unbedenklich ſtützen können, und um ſo mehr darauf ſtützen müſſen, als wir zuletzt doch vom Standpunkt der Religion aus, als dem tiefern und höhern zugleich, die Reſultate der Philoſophie beurtheilen. Handelt es ſich aber um die Beurtheilung einer Philoſophie von dem ſpeciell religiöſen, chriſtlichen Standpunkte aus, ſo kann die chriſtliche Wahrheit ſelbſt freilich nicht unmittelbar ihr Maaßſtab ſeyn. Es wäre unbillig, die Philoſophie nach Dogmen zu meſſen, und unſtatthaft auch in Rückſicht auf dieſe ſelber, die über die Vernunft hinausgehen, und daher in der Philoſophie gar nicht vorkommen

1) Schelling a. a. O. S. 11—14.

wollen. Der eigentliche Inhalt der Offenbarung verhält ſich zu dem Vernunftinhalt, den die Philoſophie ſucht, als deſſen nähere Beſtimmung und concretere Faſſung, überhaupt als Erweiterung des menſchlichen Bewußtſeyns über ſeine eigenen Gränzen hinaus. Eben deßhalb iſt der Inhalt der Vernunft und zwar ihr reiner und ganzer Inhalt, der ſogenannte Theismus der reinen Vernunft, der Offenbarung nicht gleichgültig, ſondern von ihr gefordert, ihre ſchlechthinige Vorausſetzung und ihr Fundament, freilich nicht in dem poſitiven Sinne, als ob ſie ein durch fortgeſetzte Vernunftthätigkeit zu findender Inhalt wäre und durch die Vernunft bewährt werden müßte, da ſie vielmehr ihre eigene, und eine höhere Quelle und Gewähr hat; ſondern in dem mehr negativen Sinne, daß ſie ſich nur an den reinen Vernunftinhalt ganz anſchließen, und nur in ihm ganz aufſchließen kann. Wie der Glaube, wenn er durch Vernunftgründe bedingt würde, kein Glaube mehr wäre, dagegen ein blinder und unvernünftiger Glaube ſein würde, wenn er ſich gleichgültig gegen ſie verhielte oder ihr gar widerſpräche; ſo würde auch die göttliche Offenbarung keine göttliche ſein, wenn ihr Inhalt aus der menſchlichen Vernunft käme und auf ihre Auctorität hin angenommen würde, andrerſeits aber auch dem Menſchen nichts offenbaren können, wenn ihm nicht ſchon zuvor etwas ihr analoges offenbar wäre in ſeiner Vernunft. Dieſer von der chriſtlichen Offenbarung vorausgeſetzte und in ihr als abſtractes Moment enthaltene Theismus der reinen Vernunft wird demnach der Maaßſtab ſein, welchen wir bei der Beurtheilung einer Philoſophie vom theologiſchen Standpunkt aus anzulegen haben; denn er iſt die beiden gemeinſame Einheit. Ihn fordert das Chriſtenthum als ſeine nothwendige

Voraussetzung, ihn sucht die Philosophie als ihr höchstes Resultat.

Die Philosophie hat zwar ausserhalb ihrer, also auch für die Theologie, nur in ihren Resultaten unmittelbare Wichtigkeit, aber wir werden sie doch nicht blos von Seite ihrer Resultate beurtheilen dürfen. Es ist in ihr weniger als in jeder andern Wissenschaft auf Resultate abgesehen. Sie verirt hauptsächlich im Princip und in der dialectischen Methode, und steht um so höher, je weniger sie in Dogmatismus ausläuft. Das Muster dieser eigenthümlichen Art der Philosophie haben wir in Plato. Zudem können philosophische Resultate falsch seyn, während es das Princip und die Methode und die Philosophie selber nicht ist. Es gibt Rechnungsfehler, die nicht in der Regel liegen, sondern in dem Verfahren, in der Abweichung von ihr. Endlich ist ja die Bedeutung der Resultate nirgends so streitig, als in der Philosophie, besonders der neuesten, selbst unter ihren eigenen Anhängern, von denen einige sie in der vollkommensten Harmonie mit den allgemeingeltenden Ueberzeugungen erblicken, andere aber den schneidendsten Widerspruch beider offen eingestehen und damit groß thun. Die Bedeutung eines philosophischen Resultats ist überhaupt nie aus ihm selber klar, sondern nur aus der Zurückführung auf das Princip und die Methode, durch die es gewonnen worden, mit Sicherheit zu erheben.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir auf die neueste Schellingsche Philosophie selbst über.

Nachdem Schelling in seiner „Jugend" sich über die Einseitigkeit des Fichteschen Idealismus erhoben hatte, sah er sich gedrungen, dem Ich (Idealen) das Nicht-Ich (Reale)

auf gleicher Linie an die Seite zu setzen, und die schlechthinige Identität beider an sich zu behaupten. Die Identitätsphilosophie war nur eine eigenthümliche Auffassung und Wiederherstellung des Spinozismus, und Schelling selbst war weit entfernt dieß zu läugnen, und den Pantheismus abzulehnen, daß er den Spinozismus nur als einseitig realistischen Pantheismus beseitigt haben wollte. [1]) Die Ausführung der Philosophie von jenem Grundgedanken aus hat Schelling wiederholt unternommen, aber immer nur theil- und bruchstückweise zu Stande gebracht. Nun trat ihm besonders Jacobi entgegen und erhob gegen die „Naturphilosophie" die Anklage des Naturalismus und Fatalismus u. dgl., überhaupt des Umsturzes aller derjenigen Ueberzeugungen, ohne welche Sittlichkeit und Religion nicht bestehen könnten. Hierauf suchte Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit und in dem Denkmal auf Jakobi mit aller Anstrengung seines tiefsinnigen Geistes von dem pantheistischen Princip der Immanenz der Dinge in Gott aus einerseits die theistischen Begriffen selbst zu construiren, andrerseits aber zu zeigen, daß der Pantheismus keineswegs nothwendig diese Begriffe umstürze. Besonders in der erstgenannten Abhandlung finden sich die Grundgedanken seiner viel spätern, sg. positiven Philosophie unverkennbar ausgesprochen.

Auf dieser Bahn ist indessen Schelling nicht weiter gegangen, wohl aus keinem andern Grund, als weil er einsah, daß auf ihr das Ziel der Philosophie nicht zu errin-

1) Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Freiheit. S. 417 f. 422.

gen sey. Die lange Zeit seiner fast gänzlichen Zurückgezogenheit von der philos. Welt mochte er dem ernstesten Nachdenken obliegen über einen neuen Weg, „in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen“ [1]) und der Philosophie einen neuen und zugleich größern Dienst zu leisten, als er ihr früher zu leisten im Stande gewesen. [2]) Nachdem er vor vierzig Jahren ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen, das jetzt voll geschrieben sey, hätte er gerne einem andern überlassen, das Resultat zu ziehen, das Blatt umzuwenden und eine neue Seite anzufangen. Es sey keiner aufgetreten; er aber, im Besitz — nicht einer nichts erklärenden, sondern einer, sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Gränzen erweiternden Philosophie halte es jetzt für seine Pflicht, das Stillschweigen zu brechen und „das entscheidende Wort zu sprechen.“ [3]) Er will die Philosophie, die in der Ausführung, welche ihr Hegel und seine Schüler gegeben, in einen für die Philosophie selbst Gefahr drohenden Conflict gerathen sey mit den das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen, vorzüglich den religiösen: sie will er aus dieser schwierigen Stellung wieder hinausführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen sey, aber nicht durch Zerstörung der neuern, von ihm selbst in seiner Jugend begründeten Philosophie und Aufführung einer völlig neuen

1) Erste Vorlesung in Berlin S. 17.
2) Ebendf. S. 3.
3) Ebendf. S. 5 — 7.

an ihrer Stelle, ſondern dadurch, daß er eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft ihr an die Seite ſetze. In dieſer Weiſe gedenkt er die bis dahin geltende Philoſophie auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befeſtigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die ſie durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Gränzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchſtück eines höhern Ganzen ſein konnte, ſelbſt zum Ganzen machen wollte. [1])

Hiernach nimmt Schelling ſeine frühere Philoſophie nicht zurück, ſondern beſtreitet ſie nur in dem excluſiven Sinne, in dem ſie ein Andrer „ſpäter Gekommener" genommen, und zu einem „neuen Wolfianismus" ausgeſponnen hat. Dieſer fing mit dem logiſchen, einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriffe an, ſchrieb demſelben „durch die ſeltſamſte Fiction oder Hypoſtaſirung" eine nothwendige Selbſtbewegung zu, die nicht dem reinen Seyn, das jener logiſche Begriff ſeyn ſoll, zukommen kann, ſondern nur dem unendlichen Subjekt-Object der Identitätsphiloſophie, d. h. dem abſoluten Subject, das ſeiner Natur nach ſich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles ſiegreiches Subject ſtehen bleibt. Der Begriff, von dem die Identitätsphiloſophie ausgegangen, ſey ſonach kein rein logiſcher geweſen, wie der Hegelſche, ſondern ein mit einer empiriſchen Beſtimmung behafteter, und

1) Erſte Vorleſung in Berlin S. 11. 13. 18.

sein Inhalt nicht das rein Rationale, sondern das Wirkliche, Lebendige. Von diesem Begriffe aus sei ein wirkliches Fortschreiten möglich und ein Fortkommen zur Wirklichkeit, bei dem Hegelschen aber nicht. Denn wenn man auch dem logischen Begriff eine Selbstbewegung zugestehe, so gehe diese doch nur innerhalb des Logischen vor sich; sei dieses erschöpft, so reiße der Faden ab, und um nun zum Realen zu kommen, sei eine zweite Fiction nöthig, nämlich die, daß der Idee, zu welcher sich der logische Begriff hinaufgearbeitet, der Einfall ankomme, sich in ihre Momente zu spalten, womit die Natur entstehen soll. So werde das von vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des Anderswerdens der Idee wieder eingeführt, damit aber auch der Beweis geliefert, daß es unmöglich sei, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen. [1])

Schelling erklärt sich sonach gegen den reinen Rationalismus der Hegelschen Philosophie schon auf dem Grunde seiner frühern Identitätsphilosophie: ob mit Recht, kann hier ganz dahingestellt bleiben. Nicht hier, sondern in der Geschichte der Philosophie ist die Frage zu beantworten, ob seine Philosophie, seitdem sie aus dem Fichteschen Idealismus sich herausgearbeitet und ein „neues Blatt angefangen," bis auf den jetzigen Augenblick in einem ununterbrochenen, stetigen Fortgang ihrer Ausbildung begriffen gewesen, oder ob er den frühern Faden abgerissen und das Blatt nicht blos umgewendet, wie er sagt, sondern abermals ein neues Blatt

1) Schellings Vorrede zu Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. 1834. S. XIII. — XV.

aufgeschlagen habe. Wir glauben das letztere, und halten dafür, daß die jetzt so genannte negative Philosophie, der die positive beigegeben wird, die nur die andere Seite desselben, früher aufgeschlagenen Blattes in der Geschichte der Philosophie sein soll, eine andere ist als die Identitätsphilosophie, wenigstens κατὰ διάνοιαν, wenn auch nicht κατὰ ῥητόν, kurz, eine Allegorie der letztern. —

In der Vorrede zu Cousin erklärt Schelling (S. XVII.) den Rationalismus und Empirismus für den höchsten Gegensatz, den der philosophische Geist hervorgebracht, und stellt eine Vereinigung beider, wie sie bisher nicht zu Stande gekommen, in Aussicht (S. XIX). Es stehe der Philosophie eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren werde (Empirismus), ohne daß andrerseits der Vernunft das große Recht entzogen werde, im Besitz des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, zu sein (Rationalismus) S. XVIII. Er postulirt als Einigungspunct jenes Gegensatzes (den er als negative und positive Philosophie ohne Zweifel deßhalb bezeichnet, weil er die hergebrachten Auffassungen des Rationalismus und Empirismus nicht theilt und also auch die ihnen gemäßen Benennungen nicht beibehalten will) einen Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften ebensowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich so zu nennenden Wissenschaft sich herleite (S. XIX), ein Begriff, der sich nicht bloß als reiner Anfang für die Philosophie darstellt, sondern auch als ein

ſolcher, von dem aus weiter zu ſchreiten iſt (S. XII f.). Das nothwendig zu Denkende oder das Nichtnichtzudenkende, nach Spinoza id, quod, ut non existens, non potest concipi, oder cujus natura non potest concipi, nisi existens, oder cujus conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat — iſt allerdings etwas rein aprioriſches; „aber gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welche keine möglich iſt), nicht aber das Poſitive (das, durch welches ſie entſteht) in ſich ſchließen, und wie dadurch der Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den ſie an ſich tragen, nur als ein negativer ſich darſtellt: ſo kann man in jenem abſoluten Prius, welches, als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall Nicht und in nichts nicht zu Denkende) nur das Seiende ſelbſt (αὐτὸ τὸ Ὄν) ſein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend Etwas iſt. Verlangt man aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von Allem und daher auch poſitive Wiſſenſchaft, ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven (aber den negativen in ſich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein (denn dieſer reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Weſens, welcher der ſeiner Natur nach aprioriſche, nur im reinen Denken mögliche Begriff iſt), noch auf dem des Rationalismus (der ſeinerſeits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag" (S. XVI). So entſteht die Nothwendigkeit einer doppelten, gegenſeitig ſich ergänzenden Philoſophie, wenn anders die Philoſophie ſchlechthin nicht auf das bloße Seiende,

ſondern auf das wirkliche Seiende, auf das Seiende, das Iſt oder exiſtirt (S. XVIII), gerichtet iſt.

Dieſe neue Anſicht von der Philoſophie, die in der Vorrede zu Couſin, wie man ſieht, nur angedeutet iſt, hat Schelling in ſeinen Vorleſungen, weiter ausgeführt. Die vollſtändigſten Vorträge ſind wohl die in Berlin gehaltenen, die ſeitdem auch, ohne ſein Vorwiſſen, veröffentlicht wurden. [1]) Hier erklärt Schelling, daß die frühere Identitätsphiloſophie eigentlich nur die reine Vernunftwiſſenſchaft hätte ſein ſollen, und keine Exiſtenzialphiloſophie; eine bloß logiſche Wiſſenſchaft, die es nur mit Begriffen, nicht mit dem Wirklichen zu thun hat; ſelbſt ihr Gott ſei nur innerhalb der Vernunft (b. Paulus S. 349 ff. 354 f.). Er ſelbſt habe ſie nie, wie Hegel, für die ganze Philoſophie gehalten, ſondern ihm ſei der Gedanke einer nun auch das poſitive Element geſtaltenden freien Wiſſenſchaft auf die Seele gefallen, und der Anfang dazu ſei in ſeinem Denkmal auf Jacobi gemacht; jene reine Philoſophie aber habe er andern überlaſſen (S. 395 f.). Im Denkmal auf Jacobi, ausführlicher aber und zuſammenhängender in der (ich weiß nicht warum mit Stillſchweigen übergangenen) Schrift über das Weſen der Freiheit ſucht Schelling allerdings über ſeinen pantheiſtiſchen Standpunct hinauszukommen zu den Begriffen der theiſtiſchen Weltan-

1) Durch Dr. H. E. G. Paulus: Die endlich offenbar gewordene poſitive Philoſophie der Offenbarung, oder Entſtehungsgeſchichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingiſchen Entdeckungen über Philoſophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatiſchen Chriſtenthums im Berliner Wintercurſus von 1841 — 42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Dr. H. E. G. Paulus. Darmſtadt bei Leske. 1843.

schauung, aber davon gewahrt man doch nirgends auch nur eine Spur, daß ihm dieser Gegensatz unter dem Gesichtspunct des bloß Logischen und des Wirklichen erschien, und noch viel weniger findet man dort schon auch nur die Ahnung, daß von dem einen auf das andere nicht durch einen stetigen Fortgang zu kommen, und das Ziel aller Forschung nicht durch eine Philosophie zu erreichen sei. Jetzt lehrt er statt der Philosophie aus einem Stück eine Doppelphilosophie, und zwar ausdrücklich so: Das Ende der einen Philosophie ist nicht der Anfang der andern, die erste überliefert ihr letztes an die folgende nicht als Princip, sondern als Aufgabe, zu deren Lösung sich diese die Mittel selbst schaffen muß. Auch ist in der letztern eine andere Weise des Fortschreitens, als in der erstern; jene (die positive Philosophie) hat einen freien Fortschritt, diese (die negative) einen nothwendigen; zu jener gehört nicht bloß ein Denken, sondern auch ein Wollen (396 f. 414). Zwar fehlt es nicht an Versuchen, diese Zweiheit der Philosophieen aufzuheben und sie als bloßen Schein darzustellen; es wird gesagt, die negative Philosophie sei nur in sofern Philosophie, als sie die positive setze, sie sei die sich selbst suchende positive Philosophie und könne für sich allein nicht für Philosophie gelten; es wird ferner der Uebergang von der einen zur andern gezeigt u. s. w. Aber dieser Uebergang geschieht eingestandnermaßen „nicht in derselben Linie" und ist kein nothwendiger, sondern ein freier; es ist also keine Continuität, sondern ein Sprung vorhanden. Die negative Philosophie, die für sich allein nicht für Philosophie gelten soll, soll darum doch eine selbstständige Stellung einnehmen und keineswegs nur eine Einleitung auf die eigentliche Philo-

ſophie ſein (S. 419 ff.). So wird der Dualismus mit der einen Hand aufgehoben, mit der andern wiederhergeſtellt. Halten wir uns daran, daß die negative Philoſophie es lediglich mit dem logiſchen Begriff zu thun hat, die poſitive aber mit der realen Wirklichkeit, ſo werden wir an die Kantſche Unterſcheidung des Aprioriſchen und Empiriſchen an unſrer Erkenntniß erinnert; betrachten wir dagegen das Object, womit es beide zu thun haben, ſo iſt das, was die negative Philoſophie blos zur Erkennbarkeit bringt, daſſelbe, was die poſitive Philoſophie zur Erkenntniß der Wirklichkeit bringt, und nur Eines, das Letzte, wozu jene gelangt, kann ſie nicht zur Erkennbarkeit bringen, ſondern überläßt dieſes, das rein Seiende, der poſitiven Wiſſenſchaft, damit ſie dieſen höchſten Gegenſtand des Erkennens zur wirklichen Erkenntniß bringe. Dieß erinnert an Kants Verhältniß der theoretiſchen Vernunft zur praktiſchen, in welcher der durch jene ſchlechthin unerkennbare höchſte Gegenſtand wirklich erkannt wird. Nur „darin liegt der Unterſchied von Kant, daß die negative Philoſophie zwar mit Kant am Schluſſe alles Poſitive abweist, aber nun das Poſitive zugleich in einer andern Erkenntniß ſetzt“ (S. 420). Weiterhin wird das Verhältniß der negativen zur poſitiven Philoſophie auch wie das der Philoſophie als Wiſſenſchaftslehre zu der Philoſophie als Metaphyſik beſtimmt. Die Function der negativen Philoſophie iſt, die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften (πρώτη ἐπιστήμη) zu ſein, deren gegenſeitige Ueber- und Unterredung nach unfehlbarer Methode darzuſtellen, das wirkliche Wiſſen nicht in ſich ſelbſt, ſondern in die Wiſſenſchaften zu ſetzen. Zwiſchen ihr und der poſitiven Philoſophie liegen alle Wiſſenſchaften in der Mitte, ſo daß die Philoſophie,

die als die negative vorausging, alle beschließt als die positive (S. 419. 420).

Diese verschiedenen Bestimmungen sind nicht wohl in Eins zusammen zu fassen; die beiden ersten gehören dem Kant'schen Standpuncte an, die letztere dem Fichte'schen, alle drei aber werden auf eigenthümliche Weise genommen, wie schon allein daraus hervorgeht, daß jene negative Philosophie, trotz aller dieser ungefähren Begriffsbestimmungen von ihr, doch in der That nichts anders als die alte Identitätsphilosophie sein soll, diese als bloße Vernunftwissenschaft gefaßt. Auch kann noch bemerkt werden, daß sie in der ihr, freilich nur in den Grundzügen, gegebenen Ausführung nur auf die positive Philosophie, und nicht zugleich auf die andern Wissenschaften berechnet ist, wie es der zuletzt aufgestellte Begriff von ihr erforderte.

Es gibt allerdings ausser der inhaltlichen Philosophie, d. h. derjenigen, die mit allen andern Wissenschaften das gemein hat, daß sie Wissenschaft von bestimmten realen Gegenständen ist, und die wir Philosophie als Metaphysik nennen, noch eine andere, die es mit keinem bestimmten Gegenstande, sondern mit dem Wissen und Erkennen der Gegenstände überhaupt zu thun hat, die Erkenntniß-Theorie (Kritik des Erkenntnißvermögens): und diese beiden Seiten der einen und selben Philosophie wurden von jeher unterschieden und cultivirt. Die Schellingische Unterscheidung zweier Philosophien aber ist eine ganz andere. Die negative Philosophie hat es nicht mit dem Erkennen überhaupt oder dem realen Begriff in abstracto, sondern mit dem Sein zu thun, aber einem Sein, das nicht ist, mit dem Sein blos in der Vernunft. Nach den gewöhnlichen Begriffen ist das,

was nur in der Vernunft ist, gar kein Sein, sondern ein Denken, und das Sein dasjenige, was ausser dem Denken und von ihm verschieden ist. Indem daher Schelling das blos Rationale oder Begriffliche doch als ein Sein faßt, und nur nicht als das Seiende, Existente, erinnert er sich an seine Identitätsphilosophie, an die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven an sich, d. h. nach absoluter Betrachtung, nimmt aber ausser dem mit dem Denken identischen Sein noch ein anderes, das Denken transcendirende Sein, das Seiende, die Wirklichkeiten an, und postulirt für die Erkenntniß von diesem eine eigene Philosophie, die sogenannte positive. Dieses Sein geht dem Denken vorher, es ist das unvordenkliche Sein, von welchem die Vernunft nicht a priori weiß, sondern nur a posteriori, dadurch, daß es ist. (S. 412 f. b. Paulus) Weil aber dieses Sein nicht wie ein empirisches Object unmittelbar wahrgenommen, sondern durch ein rein rationales Denken der Vernunft dargeboten wird, so ist die Weise, dasselbe zur Erkennbarkeit und zur Erkenntniß zu bringen, nicht der gemeine, sondern ein „aprioriſcher Empirismus" (S. 414 b. Paulus), und ist dieß um so mehr, als sie die negative Philosophie zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, die die „Logik, der Apriorismus des Empirischen" ist (S. 413). Dadurch aber, daß zwischen beiden eine gewisse Kluft angenommen, und anerkannt wird, daß vom rein Rationalen nicht zum Wirklichen zu gelangen sei, ist der Standpunct der Identitätsphilosophie und des Pantheismus überhaupt wirklich überschritten, und ein ihnen entgegengesetzter Standpunct in der positiven Philosophie aufgerichtet, derselbe, auf welchem sich das gemeine Denken bewegt, und auf dem sich der sogenannte Theismus aufbaut.

Fragen wir nach der Bedeutung, welche dieſe Philoſophie für die Gegenwart hat, ſo iſt ſie unbedenklich als ſehr groß zu bezeichnen. Faſt alle philoſophiſchen Köpfe unſrer Zeit ſind in den Pantheismus verrannt, und es iſt vergebliche Mühe mit einer rein theiſtiſchen Philoſophie bei ihnen Eingang zu finden. Eine Uebergangsphiloſophie iſt nothwendig, um die Speculation allmählig in die theiſtiſche Bahn zu bringen. Eine ſolche iſt die neuere Schelling'ſche Philoſophie, zwar nicht allein, aber doch die großartigſte und wohl auch die Mutter von allen. Schelling iſt ſich des Berufes, die Philoſophie auf einen andern Weg zu bringen, auf dem ſie mit den das menſchliche Leben zuſammenhaltenden Ueberzeugungen wieder zuſammentreffen kann, vollſtändig bewußt, und er hat dieſe Ueberzeugung auf eine ſo unumwundene Art und ſo ſtark ausgeſprochen, daß ihn deßhalb viele der Ruhmredigkeit beſchuldigt haben. Gewiß mit Unrecht. Aber daran denkt er freilich nicht, daß dieſe ſeine Miſſion nur die des Vorläufers und des Ankündigers einer neuen rein theiſtiſchen Philoſophie ſei. Er hält ſich ſelbſt für den Meſſias der ſpeculativen Vernunft und glaubt, daß die Umänderung, die er der Speculation mit ſeiner poſitiven Philoſophie gegeben, in der Hauptſache die letzte ſei. Auch läßt ſich wohl erklären, warum Schelling, nachdem er den Graben, der den Pantheismus vom Theismus trennt, mit einem Fuße glücklich überſchritten, nicht auch den andern nachgezogen. Dieſer andere Fuß will das Land behaupten, wofür Schelling vordem mit ſo großer Geiſtesanſtrengung gekämpft und das Er für die Neuzeit erobert, ein Andrer aber nach ſeinem ganzen Umfang angebaut hat. Außerdem geht noch immer das Vorurtheil allgemein im Schwange,

daß die Vernunft „im Besitze des absoluten Prius, selbst des der Gottheit“ [1]) sei, und dieses ihr Recht dadurch zu bewähren habe, daß sie eine aprioriſche Philoſophie aufſtelle; und allgemein herrſcht bei den Philoſophen die Furcht vor dem Vorwurf, in dem „wiſſenſchaftlich undurchdrungenen Glauben das Aſyl zu ſuchen.“ [2]) Dieſe beiden Momente haben bei Schelling vielleicht das meiſte dazu beigetragen, daß er ſeine frühere Philoſophie in der Form einer reinen Vernunftwiſſenſchaft beibehalten, und der poſitiven Philoſophie, die mit der unmittelbaren Annahme des wirklichen Seins beginnt, zur nothwendigen Vorausſetzung gegeben hat.

So erklärlich uns aber die jetzige Doppelphiloſophie Schellings iſt, ſo wenig vermögen wir ſie zu rechtfertigen. Die negative Philoſophie will keine blos formale Wiſſenſchaft ſein, ſondern eine Art objectiver Logik, ſie hat nicht das objective Erkennen zu ihrem Gegenſtand, ſondern das was an dem Wirklichen das Was, der Begriff iſt, das blos im Denken ſeiende Sein, im Unterſchied von dem auſſer dem Begriff ſeienden, dem Sein, das da iſt. Auf Hegel'ſche Weiſe kann man nun wohl das Sein, das nur im Denken iſt, von dem wirklichen Sein unterſcheiden, ſofern nämlich ein ununterbrochen fortlaufender Proceß angenommen wird, in welchem ſich das Logiſche zum Realen fortbeſtimmt. Da gibt es einen Punct, der Moment, in welchem die Idee ſich zertrennt, vor dem das blos Logiſche, hinter dem das reale Sein iſt; ſo bald man aber behauptet, vom rein Rationalen oder Logiſchen ſei zum Wirklichen nicht zu gelangen und es

1) Schellings Vorrede zu Couſin S. XVIII.
2) Erſte Vorleſung in Berlin. S. 16.

finde weder ein ſtetiger noch ein nothwendiger Fortſchritt von dem einen zum andern für das Denken ſtatt, ſo iſt das Logiſche von dem Realen geſchieden und das nur in der Vernunft Seiende ein ganz leerer Begriff. Die negative Philoſophie, ſoll ſie mehr ſein als eine formale Wiſſenſchaft, eine Art Kritik der reinen Vernunft, iſt ein man weiß nicht recht wie zu faſſendes, aprioriſches Präludium der poſitiven Philoſophie, der allein eigentlichen Wiſſenſchaft des Seins, ein Vorſpiel, das man gewiß fallen ließe, wenn man ſich über jenes Vorurtheil und jene Furcht erheben könnte. Um die Dualität der Philoſophie zu halten, könnte man annehmen wollen, daß ſie ihren Sprung von der negativen in die poſitive da anſetze, wo das Seiende ſelbſt einen ſolchen Sprung macht, nämlich in dem Begriffe der Schöpfung, wo der Uebergang von dem abſolut Wirklichen zum bedingt Wirklichen, zur Weltwirklichkeit ſtattfindet. Allein die negative Philoſophie hat es mit gar keinem Wirklichen zu thun, und die poſitive nicht mit dem empiriſchen oder Welt-Wirklichen, ſondern nur mit dem Fortgang des abſolut Wirklichen zu dieſem. Alſo könnte man, wie ſchon bemerkt, als Gegenſtand jener ein Sein nur denken, wenn ein ſtetiger und nothwendiger Fortgang von dem Logiſchen zum Realen angenommen würde, wie bei Hegel.

Es muß ſich nun auch an der Ausführung dieſer negativen Philoſophie nachweiſen laſſen, daß ſie nur ein Spiel mit Begriffen iſt, und keine Wiſſenſchaft. Gerne zwar würden wir dieſer undankbaren Mühe uns überheben und zu der poſitiven Philoſophie eilen, die nach unſrer Ueberzeugung ganz unabhängig von der negativen daſteht, um ſo mehr, als die negative im Grunde doch keine andere Bedeutung

hat, als unſern Vernunftſtolz zu kitzeln und Zeugniß abzulegen von der Herrlichkeit der Philoſophie als einer aprioriſchen Wiſſenſchaft. Unſere wirkliche Erkenntniß fördert ſie, die es nur mit dem Begriff zu thun hat, nicht. Wenn freilich der Begriff das, Was das Wirkliche iſt, in ſich ſchlöße, und die Erkenntniß blos das, Daß es iſt, wie S. vielfach ſagen zu wollen ſcheint, ſo würde uns jene wenigſtens eben ſo wichtig ſein als dieſe. Aber es iſt vielmehr ſo, daß die poſitive Philoſophie als Wiſſenſchaft der Erkenntniß des Wirklichen mit dem, Was das Wirkliche iſt, den Beweis, Daß es iſt, verbindet, und ſo entſtände uns aus jener Uebergehung auch von dieſer Seite keine eigentliche Lücke. Indeſſen iſt die ganze Darſtellung der poſitiven Philoſophie ſo ſehr in die Formeln der negativen hinein verflochten, daß ſie ohne dieſe gar nicht recht verſtändlich wird, namentlich aber iſt der methodiſche Aufputz derſelben aus dem Schrank der letztern hervorgeholt. Abgeſehen von der negativen Philoſophie könnte Schelling ſeine poſitive mit dem Satze beginnen, Jacobi ſetze Gott gleich mit Bewußtſein, vielmehr aber müſſe man von einem Urſein Gottes ausgehen, das ihm ſelbſt zuvorkommt, von ſeinem Sein vor ſeinem Bewußtſein (S. 459 b. Paulus): die alte Unterſcheidung des Un- oder Urgrundes in Gott von dem exiſtenten, ſeiner ſich bewußten Gott. Statt deſſen beginnt er jetzt, anknüpfend an ſeine negative Philoſophie mit dem Satze: das wahre Princip kann nicht die Potenz ſein die dem Sein vorangeht, ſondern das Sein, das nie potentiâ geweſen, ſondern immer actu (S. 447 f.). Deßhalb ſcheint es unerläßlich, die negative Philoſophie, wenigſtens in einen kurzen Abriß, vorauszuſchicken.

Inwiefern die Vernunft als ſelbſtthätig in der Phi-

losophie angenommen werden muß, richtet sie sich auf sich selbst und ihren unmittelbaren Inhalt. Der Vernunft, als der unendlichen Potenz des Erkennens, entspricht die unendliche Potenz des Seins. Dies ist ihr unmittelbarer, eingeborner Inhalt, aus welchem sich der Begriff des Gegenstandes zu entwickeln hat, dessen Existenz die (positive) Philosophie beweisen muß (S. 222 f. b. Paulus). Das unendliche Seinkönnen (Potenz) ist aber das unmittelbar ins Sein Uebergehende — nicht in die Wirklichkeit, wovon noch gar nicht die Rede; es ist ein blos logischer Hergang, denn das Sein ist hier nicht ausserhalb des Begriffs (S. 224). Aber in der Wirklichkeit findet sich das Analogon, daß nämlich von der allgemeinen Möglichkeit aus Alles ankommt in das Sein, wobei alles Vorhergehende zur Staffel des Folgenden dient (S. 418), und dieses Analogon muß man sich vergegenwärtigen, um jener Abstraction, die erst der Anfang des im Folgenden noch weit höher sich versteigenden Abstrahirens ist, sich zu bemächtigen. — Ist nun jene stets im Uebergehen begriffene und daher durchaus bewegliche Potenz ins Sein übergegangen, so ist sie nicht mehr Potenz oder Macht des Seins (das soll heißen Geist), sondern dem Sein verfallen, entgeistetes, sinnloses, blindes Sein. So liegt allem wirklichen Sein ein blindes, sinnloses, aus seiner Potenz gesetztes Sein zu Grund (S. 225). Die erste Möglichkeit also, die sich von der unendlichen Potenz aus ergibt, ist die des sinnlosen schrankenlosen Seins. Aber damit ist sie nicht erschöpft. Wie sie das ins Sein Uebergehende sein kann, so kann sie das ins Sein Nichtübergehende sein; sie läßt diese zwei contradictorische Gegentheile zu. („Wer nur potentia krank ist, ist auch potentia gesund.") Und in der That liegt

dieſe Zweideutigkeit, Unentſchiedenheit oder Zweifelhaftigkeit im Begriffe der Potenz. Die genannten beiden Möglichkeiten ſind alſo in der Potenz beiſammen, und eine Entſcheidung kommt erſt herein durch die Verwirklichung — immer blos logiſch — der erſten, durch das wirkliche Uebergehen derſelben. Dadurch aber wird die zweite ausgeſchloſſen und hiedurch erſt in Kraft geſetzt (226). Dies läßt ſich etwa ſo veranſchaulichen. Der freie Wille potentiâ iſt der wollenkönnende und nichtwollenkönnende Wille. Wenn er wirklich will, ſo iſt das nichtwollen (nicht: das nichtwollenkönnen, wie es S. 226 heißt, und ſo nach dem vorhergehenden auch heißen muß) ausgeſchloſſen, das nichtwollenkönnen aber bleibt, ſo lange er frei will; denn wenn dies ſchlechthin ausgeſchloſſen wäre, ſo würde er kein freier ſein (daß er aber als freier gefaßt wird, geht daraus hervor, daß er als wollenkönnender und nichtwollenkönnender, alſo nicht blos als einfach wollenkönnender, beſtimmt iſt). Und wenn das Nichtwollenkönnen ein mattes und gebundenes iſt, ſo lange es neben dem Wollenkönnen daſteht (und umgekehrt), ſo wird es erſt energiſch und tritt aus ſeiner Gebundenheit (Neutraliſation) heraus, wenn das Wollenkönnen zum wirklichen Wollen, a potentia ad actum, übergegangen iſt. Jetzt erſcheint es als Hemmung des Actes des Wollens, als die Kraft, welche ſtrebt das Wollen aufzuheben, es zum Wollenkönnen wieder herabzubringen und ſo ſich ſelbſt endlich durchzuſetzen vom Nichtwollenkönnen zum wirklichen Nichtwollen (oder Wollen eines andern, als die ihr entgegenſtehende Potenz will), d. h. vom Nichtſeinkönnen zum wirklichen Nichtſein (oder einem andern Sein als das erſte iſt). [1])

1) Schelling ſagt bei Paulus (S. 226); „Jeder Uebergang a

Wenn, sagt Schelling weiter, in der unendlichen Potenz das Uebergehenkönnen und das Nichtübergehenkönnen sich nicht ausschließen, so schließen sie auch eine dritte Möglichkeit nicht aus, die zwischen dem Seinkönnen und Nichtseinkönnen frei schwebende. Die erste Möglichkeit neigt sich ihrer Natur nach zum Sein, die zweite ist für das Sein nicht bestimmt, die dritte schwebt frei zwischen beiden und kann nicht eher zu Stande kommen, bevor nicht die beiden ersten aus der Unentschiedenheit herausgetreten sind. Sie ist das vom Sein am meisten freie, unmittelbar mit ihm gar nicht in Berührung Kommende (S. 227), analog dem freien Willen, der sich durch Selbstentscheidung über die gleiche Möglichkeit des Wollens und Nichtwollens zur Wirklichkeit

---

potentia ad actum ist nur ein Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Denken wir uns also einen wollenkönnenden und einen nichtwollenkönnenden Willen zusammen" (als einen Willen? dann ist es der freie). „Letzterer kann (durch sich) „„nicht wollen."" Aber wenn der erstere wirklich will, so schließt er den zweiten aus" (den nichtwollenkönnenden Willen also? das wäre unrichtig. Nur das Nichtwollen kann neben dem wirklichen Wollen nicht bestehen, wohl aber das Nichtwollenkönnen. Das contradictorische ist nur als Actus nicht denkbar, wohl aber als Potenz, so wie auch mit dem Actus des einen, z. B. dem wirklichen Nichtwollen, die Potenz des andern, das Wollenkönnen vereinbar und vereint ist im freien Willen). „Dieser kann nicht mehr mit jenem eodem loco sein; er wird durch jenen ausgeschlossen und damit gesetzt. So wird der nichtwollende (? vielmehr der nichtwollenkönnende) Wille ein für sich Seiendes. Die zweite Möglichkeit ist also eine solche, die erst ins Sein gebracht werden muß durch Ausschließung, sie ist für sich impotent." Man muß sich jedoch erinnern, daß der uns vorliegende Text ein nachgeschriebener ist.

des einen erhoben hat und ſo über ſeine Natur hinausgekommen iſt.

Faßt man die drei Möglichkeiten oder Potenzen, die Schelling aus der Ur- oder unendlichen Potenz des Seins ableitet, nach dieſer Analogie, und den freien Willen ſomit gewißermaßen als den Urtypus alles Seins (im Denken und für das Denken); ſo denkt man ſich den tiefſten Grund aller Dinge als abſtracte Intentität der Indifferenz (Gleichmöglichkeit S. 349) von Sein und Nichtſein, wie die Unentſchiedenheit zwiſchen Wollen und Nichtwollen die Natur des freien Willens iſt, jedes Ding ſelbſt aber als eine beſtimmte Concretion des Seins und Nichtſeins (concrete Identität), wie der über ſeine Natur ſich erhebende wirkliche Wille eine Concretion des Wollens und Nichtwollens, oder des Nichtwollens und Wollenkönnens iſt. Auf ähnliche — nicht wie behauptet wird dieſelbe, Weiſe gieng die Indentitätsphiloſophie von der abſoluten Indifferenz — abſtracten Identität — zur (concreten) Identität von Subject und Object als ihrem Ende fort (S. 342 ff.). In der Identitätsphiloſophie hatte der Gedanke, wenn ſeine Wahrheit einmal vorausgeſetzt war, nicht die Schwierigkeit, ſeinen Gang zu verfolgen, wie in der jetzigen reinen Vernunftwiſſenſchaft. Subject und Object, Unendliches und Endliches, abſtracte und concrete Identität ſind dem philoſophiſchen Denken nicht bloß erreichbare, ſondern auch geläufige Begriffe, die Potenzen des Seins dagegen wie ſie jetzt aus der Urpotenz entwickelt werden, müſſen, damit ſie nur denkbar ſeien, entweder auf das Weſen des freien Willens übertragen, oder mit den angegebenen Begriffen der Identitätsphiloſophie identificirt

werden. Das letztere geht deßhalb nicht an, weil die Identitätsphilosophie keine reine Vernunftwissenschaft, keine solche ist, die einen Gegenstand, sondern die nur einen Inhalt hat, das Sein nämlich, das nur innerhalb des Begriffs ist (S. 349. 224). Aber auch mit dem erstern hat man nichts gewonnen als die bloße Denkbarkeit jener Begriffe, und selbst diese fällt wieder hinweg, und sie sinken zu leeren Imagniationen herab, wenn wir auf den Gebrauch sehen, der von ihnen gemacht, und die verschiedenen Exegesen, die ihnen gegeben werden. Denn es ist hier gar nicht die Meinung, den Willen als die letzte Ursache aller Dinge und seinen Begriff als den Grundtypus ihrer Begreiflichkeit zu erklären, wenn gleich vielfach an diese Ansicht angestreift wird.

Dieß wird sich im weitern Verfolg der negativen Philosophie bestätigen. „Ueber das Unmittelbar-Seinkönnen müssen wir hinausgehen vermöge der Unendlichkeit und Freiheit der Urpotenz, welche Freiheit darin besteht, daß sie nicht an eine bestimmte Weise des Seins gebunden, sondern frei dagegen ist" — eine neue Bestimmung, die nicht im unmittelbaren Inhalt der Vernunft, wie er oben bestimmt wurde, liegt, und daher einer Begründung bedarf. Dieß ist sie. „Wäre die unendliche Potenz des Seins das nur Seinkönnen, so gäbe es nur Ein Sein, nämlich das, welches sich im Uebergehen a potentia ad actum befindet." Nun gibt es aber nicht bloß Ein Sein, folglich muß die unendliche Potenz noch eine andere Möglichkeit in sich schließen. Wird dieser Untersatz nicht aus dem Begriff der Potenz als der Doppelmöglichkeit, wie oben, bewiesen, was nicht der Fall ist, weil der zweiten Möglichkeit ein andrer

Sinn abgewonnen werden soll, so muß er entweder aus der neuen Bestimmung, die der Urmöglichkeit gegeben ist, nämlich gegen ein bestimmtes Sein frei zu sein, abgeleitet werden, was ein Cirkel wäre, oder aus der Erfahrung (weil ich a priori nicht wissen kann, ob es mehr als ein Sein gibt), was der reinen Vernunftwissenschaft zuwider wäre. Der Begriff der Potenz des Seins schließt die beiden Möglichkeiten, das Seinkönnen und Nichtseinkönnen ein; wenn aber nun gesagt wird, die zweite, das Nichtseinkönnen, könne nur das sein, was schon über das Sein hinaus, ohne Spur von Negation (Potenz) das ganz und rein Seiende ist, und beigefügt wird, Potenz heiße sie nur im Gegensatz gegen das wirklich Seiende (S. 228); so sieht man wohl, daß dieß nicht aus dem Begriffe der Potenz, auch nicht aus ihren Merkmalen der Unendlichkeit und Freiheit folgt, sondern aus der anderswoher kommenden Ueberzeugung, es gebe außer dem a potentia ad actum übergehenden, und darum endlichen Sein, noch ein andres, das kein erst ins Sein Uebergehendes, sondern überall schon Seiendes, das schlechthin Seiende ist. Dieß Sein ist ohne den Grund einer Potenz, es ist actus purus, und sein Zustand ein reflexionsloser; aber mittelbar, durch Negation, kann es Potenz, und sein reflexionsloser Zustand aufgehoben werden. Dieß geschieht, wenn sich die erste Potenz „aus der Urmöglichkeit erhebt, und statt als bloßes Subject, was das Sein in jener war, ein Emporgetragenes, ein Object, ein Selbstseiendes wird" — eine neue Deutung und Verwandlung der ersten Potenz im Sinne der Identitätsphilosophie. — Während es aber so aus seinem „gelassenen" Sein verdrängt — als actus purus negirt — wird durch das a potentia ad actum

übergegangene Sein, kann hinwiederum auch dieſes negirt, „wieder in ſein Nichtſein, ad potentiam, aus der Veräußerung in ſein Inneres zurückverſetzt werden. Dieß thut die aus ihrem gelaſſenen Sein aufgeſtörte zweite Potenz, und eben dadurch verwirklicht ſie ſich. Hat die erſte Potenz dadurch, daß ſie ins Sein übergegangen iſt, aufgehört, Macht des Seins (Geiſt) zu ſein, ſo iſt ſie jetzt wieder in dieſe Macht eingeſetzt, und erſt jetzt ſich ſelbſt beſitzendes, auf der höchſten Stufe ſich ſelbſt bewußtes Sein (S. 229). In dem Maaße aber als die erſte Potenz durch die zweite zum ſich ſelbſt beſitzenden Können wird und ſo immer mehr ein Selbſtmächtiges entſteht bis hinauf zu dem Selbſtbewußten — in dem Maaße tritt auch die zweite Potenz ab, weil ſie nicht um ihrer ſelbſt willen iſt. Als das ganz und rein Seiende hat ſie nicht ihr eigenes Sein zu ſuchen, ſondern nur das erſte — das durch ſeinen Uebergang von dem Seinkönnen zum Sein außer ſich gekommene, ein ἐξιστάμενον gewordene — zu negiren und aus ſeiner Selbſtverlorenheit zu retten. Aber damit iſt der — immer nur im Begriffe ſich bewegende — Proceß noch nicht zu Ende. In dem Verhältniß nämlich, als die zweite Potenz „das ihr Entgegenſtehende überwindet, hebt ſie ihr Fürſichſein auf" — iſt gleichſam nur für jenes Entgegenſtehende — „und ſo ſehen wir uns auch über ſie hinausgeführt." (Eine aprioriſche Nöthigung dazu iſt aus dieſem ſo wenig als aus dem folgenden einzuſehen.) „Soll im Sein das Bleibende erreicht werden, ſo muß an die Stelle des durch das Zweite gänzlich überwundenen Erſten" — das jetzt nicht mehr bloße Macht des Seins, ſondern als ſolches überwunden und Selbſtmacht geworden iſt — „ein Drittes geſetzt werden,

welchem die zweite Potenz ihre Macht überläßt." „Dieß Dritte kann nicht reines Seinkönnen, auch nicht reines Sein sein; denn diese Orte sind schon genommen" — wenn gleich auch wieder aufgegeben, indem das bloße Seinkönnen zum sich selbst besitzenden Können geworden, und das reine Sein aus seinem Fürsichsein gekommen ist durch die allmählige Ueberwindung des erstern. — „Es kann nur sein, was im Sein Potenz, und als Potenz Sein ist, worin die Contradictio zwischen Potenz und Sein in Identität gesetzt ist" (S. 230). Es ist dieß „das was sein und nicht sein kann, das vollkommen Freie, das mit seinem Können thun kann, was es will, weil es in seinem Sein nicht aufhört Potenz zu sein, und um diese zu sein, nicht aufhört zu wirken. Es ist Geist, der im Sein nicht Gefahr läuft, und auch ohne zu wirken, nicht aufhört Potenz zu sein." Aus diesem ergibt sich kein klarer Begriff der dritten Potenz. Sehen wir die erste Potenz in ihrem ursprünglichen Zustande als das reine Seinkönnen an, so schließt sie, nach obigem, das Nichtseinkönnen nicht aus, ist aber doch vorherrschend in das Sein übergehend, wogegen die zweite Potenz das Nichtseinkönnen ist, die das Seinkönnen gleichfalls so wenig negirt, daß sie sogar das reine Sein ist. Hiernach ist die dritte die Identität dieser beiden und als Sein- und Nichtseinkönnen allerdings das Freie. Sie soll aber nicht bloß diese Identität sein, sondern nach der Umdeutung der zweiten, des Nichtseinkönnens in das reine Sein, ist sie die Identität des Seinkönnens und des reinen Seins, des nur potentiâ und des nur actu Seienden. Endlich wird sie gefaßt, wie sie aus dem Proceß der ersten und zweiten Potenz hervorgeht. Die erste wird, nach dem vorigen, von der zweiten negirt,

vom Sein in das sie übergegangen, auf das Seinkönnen zurückgebracht, und ist so sich selbst besitzendes Können. Dadurch wird die dritte gesetzt, nämlich „von der durch die zweite überwundenen ersten", indem ihr zugleich die Zweite, die bloß vermittelnde Potenz „ihre Macht überläßt" (S. 230 f.), so daß sie nun selbstmächtiger actus oder das Sein ist, das die Potenz bleibend in sich hat. Ist die erste Potenz, so lange sie Potenz bleibt, gleichfalls Geist, aber nur potentieller Geist, die Materie, Substanz oder Natur des Geistes, so ist die dritte „der als Geist gesetzte Geist", wirklicher (actu) sich selbst bewußter und freier Geist. In der durch die zweite Potenz sich selbst zurückgegebenen ersten, in diesem sich selbst besitzenden Können ist, „wie wir auf die Erfahrung sehend hinzufügen können, das Ende der Natur." „Aber dieß Können, sollte es sich nicht einer neuen Bewegung hingeben, die aber nur in und mit Bewußtsein vor sich geht, so daß über der Natur eine zweite Welt, die geistige, sich erhebt"? Dieß geschieht von der dritten Potenz aus.

Diese Grundbegriffe der reinen Vernunftwissenschaft, sagt Schelling zum Schluß, kehren in einer andern Gestalt der Philosophie wieder — in der positiven — und werden dort „ihre Begründung (!!) und Erläuterung erhalten" (S. 231).

Ehe wir aber zu dieser fortgehen, seien uns über das bisherige einige Bemerkungen gestattet. Wer Schellings frühere Schriften noch im Gedächtnisse hat, namentlich die über das „Wesen der Freiheit" und das „Denkmal auf Jacobi", wird sich erinnern, daß er dort (die frühere Identitätsphilosophie verfuhr in etwas andrer Weise, indem sie

von dem Begriffe des Subject-Objects ausging) das abſolute Sein faßte wie es zunächſt blinder, bewußtloſer Urgrund, bloße Natur, Subſtanz, Materie iſt, dann aber ſich allmählig (in dem „Hervorbrechen des dunkeln Grundes an das Licht der Wirklichkeit") durch die Natur hinauf bis zum ſelbſtbewußten und ſeiner ſelbſtmächtigen Geiſte fortarbeitet. Jenes *A* iſt noch nicht der lebendige und wahre, der exiſtente Gott, ſondern nur die Natur in Gott; noch nicht Gott als Geiſt, ſondern nur potentia Geiſt. Geiſt actu iſt er erſt in Ω, am Ende des Proceſſes. Dieſen Gang nimmt auch ſeine negative Philoſophie, indem ſie jenen Proceß an dem Begriffe der Potenz ganz ins Einzelne hinein, aber auch auf ſo verſchlungene und veratoriſche Weiſe entwickelt, daß der entſchloſſenſte Denker durch bloßes Denken ihm nicht wird folgen können; denn der Weg iſt von ihm ſelbſt offenbar nicht bloß mit Hülfe des Denkens, ſondern, wie es immer ſo ſeine Art war, zugleich durch bloße Imagination zurückgelegt worden. Aber die neue Lehre iſt nicht bloß eine entwickeltere, formell weiter geführte und ausgebildetere, ſondern ſie iſt auch eine ganz andere. Es wird jetzt ein Unterſchied gemacht zwiſchen dem bloß Logiſchen (nur in der Vernunft, im Begriffe Seienden) und dem Realen (in der Wirklichkeit, erfahrungsmäßig Exiſtirenden), der der frühern Lehre durchaus fremd iſt. Die Identitätsphiloſophie, wie die ſpätern Verſuche, von ihrem Standpunkt aus weiter zu kommen und die theiſtiſchen Begriffe von Gott und der Welt zu erreichen, wollte keine bloße Vernunftwiſſenſchaft ſein, ſondern meinte in einem Zug die ganze Wirklichkeit a priori erklären zu können. Die jetzige negative Philoſophie, in die das Subject-Object der Identitätslehre, noch mehr aber die

ſpäter mehr ausgebildeten Unterſcheidungen von Potenz und Actus, Natur und Geiſt, bloßem Sein und ſelbſtbewußtem Sein ꝛc. hereingenommen ſind, hält zwar noch das alte a priori der Philoſophie feſt und will eine aprioriſche Ableitung des Seins; aber dieſes Sein iſt bloß in der Vernunft und identiſch mit dem Begriffe, und es wird außer ihm und verſchieden von ihm ein anderes angenommen, das Wirkliche, zu deſſen Erklärung eine andere Philoſophie auftritt. Die frühere Philoſophie aus einem Stück iſt jetzt in zwei zerſchlagen, weil die frühere Identität des Subjectiven und Objectiven verworfen, aber der alte Anſpruch der Vernunft, im Beſitze des Prius alles Seins zu ſein, nicht aufgegeben iſt. Sehen wir nun auf die Deductionen ſelbſt in der ſogen. reinen Vernunftwiſſenſchaft, ſo iſt wohl kein Zweifel, daß ſie nicht a priori, ſondern von der Erfahrung aus gefunden, wie ſie denn a priori auch gar nicht verſtändlich ſind. Deßhalb ſollen ſie ihre „Begründung und Erläuterung" erſt in der poſitiven Philoſophie erhalten. Aber auch wenn ſie a priori zu erringen und zu verſtehen wären, wozu ſollten ſie nützen? Wenn wir über das wirkliche Sein a priori nichts wiſſen, ſondern nur über das in der Vernunft ſeiende und mit ihr identiſche Sein, nun ſo wollen wir zugeben, daß die Vernunft von ſich ſelbſt vor allem andern weiß, aber das befriedigt ihren Stolz nicht; und doch vermag ſie nicht weiter. Was könnte alſo beſſer für ſie ſein, als den ſie nur demüthigenden Hochmuth abzuthun, d. h. ihre negative Philoſophie ganz fallen zu laſſen? Doch ſie hat ihre Miſſion, dieſe negative Philoſophie, wenn auch, wie ſchon geſagt, nur eine vorübergehende, zeitliche. Durch ſie ſollen die Heiden für die poſitive Phi-

loſophie gewonnen werden; dann aber werden ihre Thore verriegelt, und ſie wird ein verlaſſenes, öbes Haus ſein; ſofort wird auch die poſitive Philoſophie von den Befleckungen gereinigt werden, die ſie aus ihrem Zuſammenſein mit jener noch an ſich hat, und es wird eine rein theiſtiſche Philoſophie an ihrer Stelle aufgerichtet werden.

Kuhn.

II.

Recenſionen.

1.

Geſchichte der Zurückkehr der regierenden Häuſer von Braunſchweig und Sachſen in den Schoos der katholiſchen Kirche im achtzehnten Jahrhundert, und der Wiederherſtellung der katholiſchen Religion in dieſen Staaten. Nach und mit Originalſchriften von Auguſtin Theiner, Prieſter des Oratoriums. Einſiedeln b. Benziger. 1843. gr. 8. Pr. 3 fl.

Mit einer längſt geächteten und verwerflichen Waffe hat kürzlich Wolfgang Menzel in ſeiner Geſchichte der Deutſchen (4te Aufl. S. 1229) den Auguſtin Theiner angegriffen. Er erzählt, wie ſich ums Jahr 1825 viele junge Prieſter in Schleſien, Theiner *) an der Spitze, zu dem kühnen Schritte entſchloſſen hätten, den Cölibat aufzukündigen, wie aber der König von Preußen ſelbſt es geweſen ſey, der dieſe Partei mit raſcher Gewalt unterdrückte;

*) W. Menzel nennt ihn conſtant: Theimer.

und fährt dann also fort: „Theiner rächte sich dadurch, daß er nun Jesuit wurde und gegen Preußen schrieb.“ Auch einem nur oberflächlich in der Sache Unterrichteten ist klar, daß in diesem Satze fast eben so viele Unwahrheiten als Worte sind, und Menzel mit dem Leben und den Schriften Theiner's gar wenig bekannt seyn muß. Daß er aber bei so mangelhafter Kenntniß Theiner's dennoch sich zum Richter seines Innersten aufwerfen und über sein Gewissen den Stab brechen will, das ist eine Keckheit Menzel's, die ich nur deßhalb nicht näher bezeichne, weil das rechte Wort hiefür jedem Leser von selbst einfällt.

Theiner nun, der, nachdem er seinen früheren falschen Liberalismus verlassen hatte, Oratorianer (nicht Jesuit) geworden ist, und uns seit seiner Conversion drei ziemlich umfassende Werke a) über geistliche Bildungsanstalten, b) über die Stellung des hl. Stuhls zu Schweden, und c) über die Geschichte der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland — geliefert hat, erfreute uns auf's Neue mit einem vierten ähnlichen Werke über den Rücktritt mehrerer protestantischen Fürsten zur katholischen Kirche. Nach seiner gewöhnlichen Weise belegt er auch dießmal die Geschichtserzählung durch eine Menge Dokumente, und es sind deren nicht weniger als 110, die bisher unbekannt, durch Theiner nach Originalien im Archive des heiligen Stuhls in vorliegendem Werke uns mitgetheilt worden sind.

In der ersten Abtheilung wird die Conversion mehrerer Mitglieder des Braunschweig'schen Fürstenhauses erzählt, und hier nimmt die Bekehrung des H. Johann Friedrich von Braunschweig-Hannover im J. 1651 den ersten Platz ein. Da aber dieser Fürst 1679 ohne männ-

liche Nachkommen starb, fiel sein Land an seinen protestantischen Bruder Ernst August und fortan an protestantische Fürsten. Von den Töchtern des Verstorbenen aber, die sämmtlich katholisch waren, wurde die tugendhafte Wilhelmine Amalie die Gemahlin des Kaisers Joseph I.

Weit merkwürdiger war die Conversion des H. Anton Ulrich von Braunschweig-Lüneburg und seiner Enkelin Elisabeth. Um mit Erzherzog Carl, König von Spanien und Bruder des Kaisers Joseph I. vermählt werden zu können, legte diese Prinzessin, namentlich auf Zusprechen ihres Großvaters, des genannten H. Anton Ulrich, das katholische Glaubensbekenntniß am 1. Mai 1707 zu Bamberg in die Hände des Churfürsten, Schönborn von Mainz ab, und wurde durch jene Verehelichung im Jahre 1711 Kaiserin und 1717 Mutter der großen Maria Theresia. Leider stand Herrn Theiner nicht die volle Literatur über diese Conversion und die dadurch veranlaßten theologischen Streitigkeiten zu Gebote, namentlich aber blieb ihm die ausführliche und wichtige, wenn auch befangen protestantische Abhandlung Moser's in dem patriotischen Archiv für Deutschland, Bd. 11. S. 3—172 unbekannt, woraus sich leichtlich die Lücken in Theiner's Erzählung, zum Theil auch einzelne irrige Angaben erklären lassen. Um von letzteren zuerst zu reden, ist es ein Irrthum des H. Verfassers, wenn er die Prinzessin Elisabeth wiederholt eine Nichte des Herzogs Anton Ulrich, statt seine Enkelin nennt, denn ihr Vater Ludwig Rudolph war nicht ein jüngerer Bruder Anton Ulrichs, wie Theiner S. 8. sagt, sondern sein Sohn. Ebenso unrichtig wird die Prinzessin Charlotte Christine, die mit dem unglücklichen Sohne Peter's d. Gr., dem Czarowiz Alexius ver-

mählt war, S. 25., eine Nichte statt Enkelin Anton Ulrich's genannt. Zu den Lücken in der fraglichen Geschichtserzählung aber rechnen wir zunächst das Schweigen darüber, daß für den Erzherzog Carl, nachmals Kaiser Carl VI., zuerst die Prinzessin Caroline von Anspach zur Gemahlin bestimmt war, daß sie aber auf des berühmten Spener Gutachten hin den geforderten Uebertritt zur katholischen Kirche verweigerte, wodurch jetzt erst dem Braunschweigischen Hofe Anstinnen zu einer Verbindung der Prinzessin Elisabeth mit Carl gemacht worden sind. Ein weiterer Mangel ist, daß Theiner völlig über die Angaben der Protestanten schweigt, als ob Elisabeth noch mehrere Jahre nach ihrer Vermählung heftige Gewissensbisse wegen ihrer Conversion gefühlt, und öfters ihre an den Czarowiz Alexius verheirathete Schwester glücklich gepriesen hätte, weil diese nicht gezwungen worden sey, der protestantischen Confession zu entsagen. Gerade aus Moser's Abhandlung hätte aber entnommen werden können, auf welch' unsicherem Boden diese Behauptungen beruhen, und wie sie nur unter den Protestanten als Sagen verbreitet, jeder aktenmäßigen Begründung ermangeln. Es wäre wirklich ein Wunder gewesen, wenn die Protestanten nicht solche Gerüchte ausgesprengt und zuletzt, was sie wünschten, selber geglaubt hätten.

Am merkwürdigsten wurde der Uebertritt der Prinzessin Elisabeth durch den theologischen Streit, den er veranlaßte, und wenn H. Theiner hievon auch Einiges berührt hat, so ist doch gerade in diesem Punkte seine Darstellung am Unvollkommensten geblieben. Ich erlaube mir deßhalb, zumal der Streit die Universität Tübingen näher berührte, das Genauere und Ausführlichere mitzutheilen.

Der Großvater der Prinzeſſin, der regierende Herzog Anton Ulrich, war im Innern der katholiſchen Kirche zugethan, zu der er bald nachher auch äußerlich übertrat, und nahm deßhalb an der Converſion ſeiner Enkelin keinen Anſtand. Um aber ihre Bedenklichkeiten, ſowie die ihres Vaters, ſeines Sohnes Ludwig Rudolph, zu heben, forderte er von den Profeſſoren zu Helmſtädt und einigen andern Theologen Gutachten über die Frage: „ob man auch in der katholiſchen Religion ſelig werden und unter Umſtänden mit gutem Gewiſſen zu ihr übertreten könne?“

Seit Georg Calixt's Zeit war die theologiſche Facultät zu Helmſtädt wegen ihrer milderen Anſichten über die katholiſche Kirche bekannt und von den lutheriſchen Eiferern des Syncretismus oder der Religionsmengerei angeklagt worden. Auch Johann Fabricius, damals Profeſſor primarius zu Helmſtädt und Abt von Königslutter, ein Schüler des jüngeren Calixtus, gehörte mit mehreren ſeiner Collegen dieſer milderen Schule an, und hatte ſchon im Jahre 1704 durch ſeine Schrift Consideratio variarum controversiarum etc. Beweiſe dieſer Geſinnung gegeben. So erklärt es ſich leicht, daß der Herzog gerade vorzüglich von den theologiſchen Profeſſoren ſeiner Landesuniverſität, Fabricius, Hermann van der Hardt, Schmidt, Wideburg, Weiß und Niemeyer, Gutachten in der fraglichen Sache verlangte. Von auswärtigen Gelehrten aber wurden insbeſondere der Abt Molanus von Lockum in Hannover, der mit Leibnitz und Boſſuet an einer Union der Confeſſionen arbeitete, und der berühmte Juriſt Chriſtian Thomaſius von Halle um Gutachten angegangen. Mit Ausnahme des Molan, des Profeſſors Rechenberg zu Leipzig, und der Profeſſoren Weiſer und

Niemeyer zu Helmstädt antworteten alle Uebrigen, acht an der Zahl, auf eine den Herzog befriedigende Weise.

Dagegen erhoben jetzt viele andere Theologen, auch aus des Herzogs eigenen Landen, vor Allen seine Hofprediger Niekamp und Knopf, ein gewaltiges Lärmgeschrei, und letztere gingen so weit, daß sie ihren Landesherrn und summus episcopus mit Excommunication und Ausschließung vom Abendmahl bedrohten, und in der Hofkirche selbst solche scandalöse Auftritte herbeiführten, daß der Herzog sie entlassen mußte. Beide erhielten alsbald auswärtige Vocationen als Superintendenten, Niekamp nach Hildesheim, Knopf nach Hannover; Thomasius aber hat sie in einer besondern Schrift des Majestätsverbrechens bezüchtigt.

Doch dieß war noch nicht das Ende, sondern erst der Anfang des heftigen Streites. Der Herzog ließ nämlich den Hauptinhalt der von den Helmstädter Professoren eingegangenen Gutachten unter dem Titel: Declaratio Helmstadiensium theologorum de discrimine exili Lutheranam inter et Romanam ecclesiam transituque ad Romanos ritus non illicito durch den Druck veröffentlichen, und um dieselbe Zeit, vielleicht noch etwas früher, erschien auch von einem Unbekannten, nach Einigen einem Cölner Jesuiten, eine andere ähnliche deutsche Schrift mit dem Titel: „Erörterte Frage Herrn Fabricii, theol. doct. u. Prof. anfangs zu Altdorf und jetzt zu Helmstädt, daß zwischen der Augspurgischen Confession und katholischen Religion kein sonderlicher Unterschied sey, und daß man bei dieser sowohl als jener selig werden könne. 1707.

Beide Schriften machten ungeheures Aufsehen, und wurden

von den Katholiken eifrig verbreitet, in verschiedenen Sprachen übersetzt und nachgedruckt, von den Protestanten aber bitter getadelt und heftig bekämpft. Vor vielen andren zeichnete sich hiebei Johann Frick, Senior der Geistlichkeit von Ulm, durch seinen lutherischen Eifer aus. Aber auch sogar in England fanden die Helmstädter heftige Gegner, um so mehr, als das Churhaus Braunschweig-Hannover die nächsten Ansprüche an den englischen Thron hatte, die anglikanischen Zeloten aber die herzogliche und die churfürstliche Linie miteinander verwechselten. Um nun den englischen sowohl als deutschen Invektiven zu begegnen, erklärte die Helmstädter Facultät unterm 7. September 1708, und Fabricius insbesondere am 8. Okt. desselben Jahres, daß diese Schriften nicht von ihnen herrühren, das zu Grunde liegende Gutachten des Fabricius aber nur verstümmelt und mit entstellenden Auslassungen hier wiedergegeben worden sey. — Theiner gedenkt dieser Protestationen gar nicht, und spricht von den beiden fraglichen Schriften, als ob sie wirklich von der Facultät und Fabricius selbst herausgegeben worden seyen und gar keinem Anstande unterliegen. —

Da aber trotz jener Erklärungen und Verwahrungen die Anfeindungen des Fabricius noch immer fortdauerten, suchte dieser einige theologische Fakultäten fremder Hochschulen zu seiner Vertheidigung zu gewinnen, und wandte sich zu diesem Zwecke am 26. Dezember 1708 auch an das wegen seiner Orthodoxie berühmte Tübingen, wo damals der Kanzler Johann Wolfgang Jäger und die Doktoren J. Christoph Pfaff und Andreas Hochstetter die berühmtesten Lehrer waren. Ohne langes Säumen antworteten diese schon unterm 21. Febr. 1709, und verlangten einerseits von Fabricius, er

solle sich besser purifiziren, insbesondere durch eine Schrift über die Verwerflichkeit der Defectio ab Evangelica luce ad tenebras Papisticas seine Orthodoxie bethätigen, andrerseits aber ergossen sie sich in so heftige Ausfälle gegen die katholische Kirche und den Antichrist zu Rom, daß Kaiser Joseph I. darüber indignirt, die Facultät durch den Herzog Eberhard Ludwig von Württemberg zur Verantwortung ziehen ließ. Doch auch dieser Prozeß kam, wie mancher Andere im deutschen Reiche zu keinem Ende, Fabricius aber ward, um ihn den Verfolgungen zu entziehen, noch in demselben Jahre seiner Lehrstelle als Emeritus enthoben und dafür mit der Oberaufsicht über die Schulen des ganzen Herzogthumes Braunschweig-Lüneburg betraut.

Ausführlicher als den Uebertritt der Prinzessin Elisabeth erzählt Theiner die Conversion ihres Großvaters, des schon mehrmals genannten Herzogs Anton Ulrich, der durch eigene theologische Studien und durch Umgang mit gebildeten Katholiken, namentlich mit dem Erzbischof Schönborn von Mainz, dem Domherrn May von Hildesheim und dem Theatiner Hamilton aus altenglischem gräflichem Geschlechte — seine besseren Ueberzeugungen gewonnen hat. Daß auch, und vornehmlich, der schlesische Edelmann Räsewitz, selbst ein Convertit, auf den Herzog eingewirkt habe, behauptet Schlegel in seiner Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts unbedenklich, aber schwerlich mit Recht, wie schon Moser bemerkt, da sich keine Spur findet, daß sich Räsewitz schon damals in Wolfenbüttel aufgehalten habe.

Anton Ulrich's Bekehrung aber ist um so bedeutender, je vollkommener und anerkannt vortrefflich seine Persönlichkeit war. Das Lob das ihm Theiner spendet, ist keineswegs

übertrieben, und um es zu kräftigen, will ich ein Urtheil der Encyclopädie von Gruber und Erſch über dieſen Fürſten mittheilen. „Er war," heißt es hier unter dem Artikel Anton Ulrich, „ein durch große Talente, vielſeitige Bildung, durch ſeltene Liebe zu den Wiſſenſchaften und wirkliche Gelehrſamkeit ſehr ausgezeichneter Fürſt."

Sein Rücktritt zur katholiſchen Kirche erfolgte am 10. Januar 1710 zuerſt heimlich in ſeinem Pallaſte, am 11. April deſſelben Jahres aber öffentlich in der Schloßkapelle zu Bamberg, und ihm verdankten nun die Katholiken freie Religionsübung in den Städten Braunſchweig und Wolfenbüttel. Bald nach ihm traten auch ſeine Töchter zur katholiſchen Kirche über, von denen die jüngere zudem ihre reiche Stelle als Abtiſſin des lutheriſchen Fräuleinſtifts zu Gandersheim des Glaubens willen aufgab und dafür in ein adeliches Canoniſſenſtift zu Ruremonde in Belgien eintrat. Seine Söhne dagegen blieben proteſtantiſch, und durch ſie alle folgende Fürſten von Braunſchweig.

Einen Beweis ſeines katholiſchen Eifers gab aber H. Anton Ulrich beſonders durch ſeine Schrift: „Fünfzig Beweggründe, warum die katholiſche Religion allen andern vorzuziehen ſey." Theiner hat dieß Werkchen ſeinem vorliegenden Buche einverleibt, die Verlagshandlung aber hat es auch abgeſondert und durch Anmerkungen bereichert erſcheinen laſſen.

In der zweiten Abtheilung des vorliegenden Werks erzählt Theiner die Converſion des Herzogs Chriſtian Auguſt von Sachſen-Zeitz, der im Jahr 1689 ins Geheim, 1691 aber öffentlich zur katholiſchen Kirche übertrat, ſich vom

Kriegsdienst zum geistlichen Stande wendete, Anfangs Probst in Cöln, dann im Jahr 1696 Bischof von Raab in Ungarn, nach einiger Zeit Erzbischof und Primas von Gran und Cardinal geworden ist, wie er andrerseits von dem Kaiser in den wichtigsten politischen Angelegenheiten als ausgezeichneter Staatsmann gebraucht wurde; als Bischof und Diplomat aber ausgezeichneten Ruhm sich erwarb. † 1725.

Unter Anderm gebührt ihm ein großer Antheil an der Conversion seines Vetters, des Churfürsten Friedrich August von Sachsen, und seines Sohnes und Nachfolgers, wovon die dritte Abtheilung handelt. In Oestreich, dessen ruhmreicher Generalissimus er war, wurde Friedrich II. oder der Starke durch den Umgang mit ausgezeichneten Geistlichen, namentlich mit seinem Vetter, dem ebengenannten Bischof von Raab, näher mit der katholischen Lehre bekannt, und legte 1697 zu Baden bei Wien ins Geheim sein Glaubensbekenntniß ab, wie er erklärte: „fern von menschlichen Absichten und nur um Erlangung der glückseligen Ewigkeit bekümmert." Vor der Hand blieb dieser Schritt noch ein tiefes Geheimniß, so daß selbst der päbstliche Nuntius in Wien nichts davon wußte, während dagegen der in Polen davon Kunde erhielt. König Sobiesky war gestorben, und der polnische Thron sollte durch Wahl wieder frisch besetzt werden. Viele der Wähler nun richteten ihre Augen auf den jugendlichen Churfürsten von Sachsen, und nur seine protestantische Confession war ein Hinderniß seiner Erhebung. Jetzt aber publicirte der Nuntius die geschehene Conversion und Friedrich August ward König von Polen, im Juni 1697.

Die Farben aber, womit Theiner diesen Fürsten, na-

mentlich S. 112 schildert, erbleichen offenbar vor dem strengen Lichte der Geschichte, denn wenn auch geistig hochbegabt, war Friedrich August II. doch einer der ausschweifendsten Regenten seiner entsittlichten Zeit.

Die Katholiken aber verdanken ihm die freie Religionsübung zu Moritzburg, Dresden und Leipzig, und da auch sein Erbe und Nachfolger Friedrich August III. katholisch wurde, ist das königliche Haus Sachsen durch ihn für die katholische Kirche gewonnen worden.

Die Conversion des letztgenannten Churprinzen aber war mit ungeheuren Schwierigkeiten verbunden, welche Theiner ausführlich erzählt. Von seiner Mutter und Großmutter in Sachsen protestantisch erzogen und mit lauter Protestanten umgeben hatte er bereits 1710 das Abendmahl nach protestantischem Ritus empfangen, ohne daß sein Vater, durch politische Verhältnisse gehindert, der dringenden Aufforderungen des P. Clemens XI. folgen und den Uebertritt seines Sohnes bewirken konnte. Doch im Jahre 1711 bei der Kaiserkrönung Carl's VI. gelang es dem Vater, seinen Sohn den Händen der protestantischen Mutter zu entziehen, und er schickte ihn nun auf Reisen nach Italien, wo er von Prälaten und Jesuiten umgeben 1712 das katholische Glaubensbekenntniß zu Bologna ganz geheim ablegte. Fünf Jahre später aber, im Jahr 1717 trat er mit diesem Bekenntniß öffentlich hervor, als seine Verehelichung mit Maria Amalie, einer Tochter des verstorbenen Kaisers Joseph I. eingeleitet wurde. Der Jesuit P. Salerno, der an seiner Conversion und Verehelichung großen Antheil hatte, erhielt zur Belohnung von Clemens XI. den Purpur 1719.

In der vierten und letzten Abtheilung endlich wird

referirt, wie durch den oben genannten Cardinal von Sachsen sein älterer Bruder, der regierende Herzog Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz am 26. Dezbr. 1715, und im folgenden Jahre dessen Neffe H. Moritz Adolph der katholischen Kirche gewonnen wurde. Letzterer, den Theiner S. 211 irrig einen Enkel statt Neffen des H. Moritz Wilhelm nennt, trat nach seiner Conversion in den geistlichen Stand, ward zuerst Domherr in Cöln, 1731 Bischof von Königingrätz, 1732 B. von Leitmeritz und Administrator von Trier, und starb im Rufe großer Frömmigkeit. Sein Oheim aber trat nachmals 1718 von der katholischen Kirche wieder in die protestantische über, theils aus politischen Gründen und durch die Einwirkung Preußens so wie seiner eigenen protestantischen Stände, theils durch die Bemühungen des berühmten Pietisten Hermann August Franke von Halle.

Das Gesagte mag hinreichen, um anzudeuten, welch' anziehenden Stoff H. Theiner auch in dieser seiner neuesten Schrift behandelt hat.

Die Ausstattung ist trefflich.

Hefele.

2.

Geschichte der Reformation und Revolution in Frankreich, England und Deutschland (von 1517 bis 1843). Von J. A. Vooſt. Erſter Band. Frankreich. Augsburg 1843. Verlag der Math. Rieger'ſchen Buchhandlung (J. P. Himmer) S. VIII. und 480. Pr. 3 fl. —

Der thätige und verdienstvolle Verfasser hat sich in vorliegender Schrift, welche durch eine Vorrede des Dom-

dechanten und bischöflichen Offizials, Dr. Karl Egger, in das Publikum eingeführt wird, die Aufgabe gesetzt, die innige Durchdringung und beständige Wechselwirkung zwischen sogenannter kirchlicher Reformation und politischer Revolution darzulegen. Zu diesem Zwecke führt er in gedrängter Uebersicht die Reformationskämpfe des sechzehnten und die Revolutionsgeschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts vor unsern Augen vorüber. Seine Darstellung bewegt sich in der Mitte zwischen detaillirter Beschreibung und bloß berichtender Aneinanderreihung der wichtigsten Ereignisse dieses Zeitabschnittes. Zur Empfehlung für das Werk gereicht es, daß der Verfasser zum Theil Erlebtes und Angeschautes berichtet, da er zur Zeit der Schreckensperiode in der französischen Hauptstadt sich aufhielt. Uebrigens erfahren die gewöhnlichen Darstellungen der Revolution keine Ergänzung oder Berichtigung hinsichtlich des Thatsächlichen. Interessant ist darum nur der Standpunkt des Verfassers. Wir bemerken bei dieser Gelegenheit, nicht um etwas Neues zu sagen, sondern um der unermüdeten Geschichtsverfälschung die unermüdete Geschichtsberichtigung entgegen zu halten, daß die Opfer der Bartholomäusnacht und der folgenden Tage nicht allein in Paris, sondern in ganz Frankreich, wie man schon im Jahre 1582 wußte — 786 waren, statt der vorgeblichen Tausende und Hunderttausende. Der Verfasser hat diese ganze Blutscene, die man ohne Ende der katholischen Kirche ins Gewissen schreibt, als politischen Staatsstreich mit allem Rechte dargestellt. Ueberhaupt muß man mit dreifacher Blindheit geschlagen sein, wenn man nicht den vorwiegend politischen Charakter des ganzen Hugenottenthums einsehen und zugestehen will. — Der Ver-

fasser verfolgt, wie aus seinen frühern Werken bekannt ist, eine entschieden katholische und konservative Richtung. Wir glaubten aber bei Durchlesung dieser Schrift auf nicht wenige Stellen gestoßen zu sein, wo er seinem Eifer gegen Andersdenkende allzusehr die Zügel schießen läßt, und mitunter sich nicht der allerschicklichsten Ausdrücke bedient. Auch die formelle Seite des Werkes bietet Blößen dar, indem wir manche Nachläßigkeiten des Stils so wie Wiederholungen bemerkt haben, die wohl in der mündlichen Darstellung vom Catheder herab natürlich und gewöhnlich sind, bei einem dem Drucke übergebenen Werke aber, mit sorgsamer Durchsicht, vermieden werden könnten. Wir sind indeß weit entfernt, die bezeichneten Mängel als wesentliche zu rügen und wollen hiemit das Verdienst des Verfassers um Conservatismus, Katholizismus und Kirche, vor Allem aber seinen ausharrenden Eifer und guten Willen ungeschmälert anerkennen.

Dr. Gams.

3.

Universalgeschichte der christlichen Kirche. Lehrbuch für akademische Vorlesungen von Johannes Alzog, Dr. der Theol. u. Prof. der Exegese u. Kirchengeschichte am erzbischöfl. Clerikalseminar zu Posen. Zweite umgearbeitete u. vermehrte Auflage. Mit einer chronologischen Tabelle und zwei kirchlich-geographischen Karten. Mainz b. Kupferberg. 1843. XX u. 1187 S. gr. 8. Pr. 6 fl.

Die erste Auflage der Alzog'schen Kirchengeschichte hat der Unterzeichnete ungesäumt nach ihrem Erscheinen im zweiten

Hefte des Jahrgangs 1841 der Q. Sch. angezeigt und empfohlen. Noch mehr ist er zu lezterem bei dieser neuen Auflage berechtigt, welche in zwei Jahren nöthig geworden, die ältere an Umfang und Richtigkeit weit übertrifft. Ersteren anlangend zählt die vorliegende Auflage nahezu 1200 Seiten, während die frühere deren nicht 750 hatte. Der größte Theil dieser Erweiterungen ist dem Texte, namentlich der älteren und mittleren Geschichte zu Gute gekommen, das Uebrige aber für chronologische Tabellen u. dgl. verwendet worden. Die tausend einzelnen Verbesserungen, die das Ganze erfahren hat, aufzuzählen, würde zu weit führen; auf jeden Fall aber ist es nützlicher, die Punkte zu nennen, in denen das Buch für die Zukunft noch einer Verbesserung bedarf.

In der Einleitung dürften zu S. 15. Hagenbach's Dogmengeschichte 2 Bde., zu S. 18. Note 2 das schöne Werk von Wailly: Elements de Palaeographie, Paris, imprimerie royale, 2 fol. 1838; zu Note 3 der kirchenhistorische Atlas von Wiltsch und die Statistik von Wiggers, zu Note 4 die Schrift von Piper, Kirchenrechnung, Computus ecclesiasticus (Berlin 1841) nachgetragen werden.

Auf S. 19 vermisse ich die Aufführung der allgemeinen Literärgeschichte unter den Vorbereitungs- und Hilfswissenschaften für K.G.; erinnere mich auch nicht, eine Angabe der synchronistischen Tabellen in der Einleitung gefunden zu haben.

Der §. 16 auf S. 25 sollte „abendländische Historiker" überschrieben sein; denn es werden darin nicht bloß Germanen, wie die Ueberschrift besagt, angeführt, sondern auch Lateiner, wie Anastasius, dessen vitae pontificum

übrigens hier hätten erwähnt werden sollen. Auch Gregor von Tours, obgleich er unter den Franken lebte, gehört doch zum lateinischen Volke. Nebstdem hätte der Lombarde Paulus Diaconus aus dem 8ten Jahrhundert mit seinem Geschichtswerke hier nicht vergessen werden sollen.

Auf S. 27 ist irrthümlich angegeben, daß die Kirchengeschichte des Griechen Nicephorus Callisti sich bis zum Jahre 810 erstrecke, während sie in der That nur bis auf Kaiser Phocas, also bis 610 reicht.

Bei §. 44 S. 94 ff. bin ich damit nicht einverstanden, daß hier schon die Lehre des Simon Magus auseinandergesetzt wird; vielmehr sollte meiner Meinung nach dieser Gegenstand erst später im Zusammenhange mit den übrigen häretischen Erscheinungen jener Zeit zur Sprache gebracht werden, und es wird wohl künftig der H. Verfasser auch die bezügliche Abhandlung Simson's in Ilgen's Zeitschrift (1841, 3 Hft.) zu Rathe ziehen.

Nicht minder wünschte ich, es möchte künftig die Geschichte des Alphäiden Jakobus aus §. 45 S. 97 hinweg in den §. 49 verlegt und dann auch die Frage nach der Identität dieses Jakobus mit dem jüngern Apostel gleiches Namens berührt werden. Auch dürfte die Ueberschrift des §. 45 richtiger also lauten: „Aufnahme der Heiden und Jakobi Tod." Nebstdem sollte die Bekehrung Pauli (§. 46) nothwendig vor dem §. 45 erzählt worden seyn, denn letzterer redet schon, oder muß reden von der Hilfe, die Paulus dem Barnabas in der Mission zu Antiochien leistete und von ihrer gemeinsamen Reise nach Jerusalem, um die Antiochenische Beisteuer zu überbringen.

Der §. 47, der die Missionsreisen Pauli referirt, sollte

in mehrere Abtheilungen, oder besser in mehrere Paragraphen zerfallen, so daß in Nr. 1 von der ersten Reise Pauli, Nr. 2 von dem Apostelconcil, Nr. 3 von der zweiten Missionsreise, Nr. 4 von der dritten, Nr. 5 von der Gefangennehmung Pauli in Jerusalem, Nr. 6 von seiner Gefangenschaft in Cäsarea, Nr. 7 von der ersten römischen Gefangenschaft und Nr. 8 von der zweiten und dem Tode des Apostels gesprochen würde. So könnte die Uebersichtlichkeit und das Studium ungemein erleichtert werden.

Einem früher ausgesprochenen Wunsche gemäß wurden dießmal auf einer der beigegebenen Karten die Reisen Pauli verzeichnet; allein leider nicht genau genug.

Dem die gebrauchten Zeichen erklärenden Schema zu Folge, sollten die geraden Linien ---- jene Reise bezeichnen, welche im 13ten Kapitel der Apostelgeschichte erzählt wird. Es ist dieß die erste Missionsreise; aber in der That ist auf der Karte mit den geraden Linien nicht diese Reise, sondern eine fünf Jahre frühere, die Reise von Jerusalem nach Tarsus angedeutet. Ebenso soll angeblich mit den Punkten die zweite große Missionsreise angemerkt seyn, während in der That auf der Karte die erste damit bezeichnet ist. Die kleinen Kreise sofort beziehen sich auf die zweite, nicht auf die dritte Reise u. s. w. Zudem hat die dritte Missionsreise nicht, wie auf der Karte verzeichnet ist, erst zu Archala in der Gegend von Derbe begonnen, sondern, wie alle übrigen, in Antiochien. Diesen Mißständen kann in der nächsten Auflage mit Leichtigkeit, aber auch schon in der jetzigen dadurch abgeholfen werden, daß die unten auf der ersten Karte befindliche Tabelle: Itinera St. Pauli etc. in nachfolgender Weise verbessert wird:

1) bei Iter I ist Acta Apost. 9, 30 zu setzen, statt c. 13 sq;
2) bei Iter II muß Act. 13 sq. stehen;
3) bei Iter III ist Act. 15, 36 — 18, 22 zu lesen, und
4) bei Iter IV das Ibid. 20, 1. in 18, 23 — 21, 17 zu verbessern.

Iter V dagegen ist richtig angegeben.

Dabei haben wir uns dann nur zu merken, daß auf der Karte auch die Reise Pauli nach Tarsus ums Jahr 40 als eine Missionsreise, und zwar als die erste, gezählt ist, sowie daß das Iter IV, d. i. die dritte große Missionsreise von Antiochien nicht erst von Kleinasien (52° L. 37° 50′ B.) ausgieng.

Der §. 49, die Wirksamkeit der übrigen Apostel außer Johannes betreffend, sollte nothwendig erweitert und auch auf andere biblische Personen ausgedehnt werden, z. B. Apollos, Lukas.

Noch dürftiger ist verhältnißmäßig der §. 52 S. 106 ff., der die wichtige Frage erörtern soll, ob schon die apostolische Kirche einen besonderen Priesterstand gekannt habe. Auch die Berufung auf K. 40 des ersten Briefs von Clemens Romanus scheint dabei irrig, denn dieser spricht zunächst von der jüdischen nicht der christlichen Hierarchie.

Weiterhin gehört S. 114 die Abhandlung von Prof. Welte weit eher zur Geschichte des Cultus, als der Disciplin, wie sich der H. Verfasser bei nochmaliger Betrachtung der Abhandlung, namentlich ihres zweiten Theils, leicht überzeugen wird.

S. 116 durfte nicht übersehen werden, daß die alten Kirchenväter zwei Klassen von Ebioniten unterscheiden, von

denen die eine offenbar den nachmals ſogenannten Nazaräern entſpricht, während unter der andern die Ebioniten κατ' ἐξοχήν begriffen ſind. Bei demſelben Paragraphen oder ſchon S. 71 dürfte künftig auch auf die Abhandlung von Wegnern über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Eſſenismus bei Ilgen (1841, 2.) Rückſicht genommen werden.

Ebenſo wird S. 125, die Miſſion in Afrika anlangend, das Werk von Wetzer: Makrizii hist. Coptorum christianorum in Aegypto, Solisbaci 1828 und zu §. 64 die Abhandlung von Holzhauſen über die Gründung der chriſtlichen Kirche im Gebiet der römiſchen Biſchöfe (Ilgen Bd. 8, 4 Hft.) benüzt werden können. In demſelben Paragraphen hätte auch der Chriſtianiſirung Griechenlands und im §. 62 der Bekehrung Kleinaſiens, zum Theil rekapitulirend aus der Geſchichte Pauli, gedacht werden ſollen.

S. 133 Not. 2 u. 4 hätten die Hauptſtellen aus den Erlaſſen Trajan's und Hadrian's mit wenigen Worten in der Originalſprache angeführt werden können; von Erſterem: Si deferantur et arguantur, puniendi sunt, von Hadrian: Si quis igitur accusat et probat, adversum leges quidquam agere memoratos homines (die Chriſten), pro merito peccatorum etiam supplicia statues.

Auf S. 134 iſt das Citat in Note 1: Capitolin. in vita Anton. c. 9 u. 28 völlig falſch, denn die vita Antonini von Capitolinus hat fürs Erſte nur 13 nicht 28 Kapitel, und andererſeits findet ſich auch c. 9 gar nichts auf den fraglichen Gegenſtand Bezügliches.

Ebenſo iſt auf S. 135 der Ausdruck „damals", Zeile 14 unrichtig, denn Tertullian ſchrieb ſeinen Apologeticus ſchon vier Jahre vor dem Martyrium der Perpetua und Felicitas.

Zudem hätte die Frage, ob die eben genannten christlichen Heldinnen nicht montanistisch gewesen seyen, berührt und mit Cardinal Orsi dahin entschieden werden sollen, die montanistische Färbung ihrer Geschichte sey nur auf Rechnung des alten Verfassers der Akten zu schreiben. Auf derselben Seite vermisse ich eine Erwähnung der scillitanischen Martyrer, und wünsche, daß in einer Note zu dem Namen des heidnischen Polemikers Fronto bemerkt werde: „bei Minuc. Felix c. 9, 8 u. 31, 1", wo er das erstemal unter dem Namen Cirtensis, von seiner Vaterstadt Cirte in Afrika, redend aufgeführt wird. Nebstdem hätte hier der heidnische Philosoph Crescens, der Todfeind Justin's erwähnt werden sollen.

S. 136 mag beigefügt werden, daß das lange Gespräch Philopatris, mit Spöttereien gegen die Christen angefüllt und gewöhnlich dem Lucian zugeschrieben, nach den Untersuchungen Niebuhr's erst im 10ten Jahrhundert entstand.

Daß auf S. 139 der Günstling des Kaisers Valerian irrig Marcianus statt Macrianus genannt werde, hat schon ein Recensent in der Sion bemerkt, und derselbe hat auch Recht, wenn er die Angabe auf 126 tadelt, denn um die Mitte des dritten Jahrhunderts gab es in Rom nicht 76 Priester u. s. w., sondern 46, wie Alzog auf S. 186 richtig aus Eusebius (VI. 43) anführt. Aber der Recensent in der Sion ist im Irrthum, wenn er behauptet, Alzog habe der Apologeten Melito von Sardes und Claudius Apollinaris nicht erwähnt, auch die Christianisirung des Königreichs Wessex in England vergessen, vielmehr ist all' dieß an seinem Platze S. 144 und S. 355 erzählt.

Ungenau wird S. 141 der Usurpator Marentius Mit-

regent genannt, und es ist wohl nicht erweisbar, daß Kaiser Constantin mit ihm wirklich das Reich getheilt habe.

S. 143 ist zu Tyana beizusetzen: „in Cappadocien" und zu bemerken, daß Porphyr die Person Christi selbst hochgeachtet aber geglaubt habe, seine Jünger, namentlich Johannes, hätten ihn fälschlich mit einem göttlichen Nimbus umgeben.

Auf S. 157 ist in dem Systeme des Gnostikers Bardesanes die Behauptung, er habe den Satan für ursprünglich erklärt, unrichtig. Sie stützt sich wohl auf Pseudoorigenes, aber Matter hat in seiner kritischen Geschichte des Gnosticismus gezeigt, Bardesanes lehre allerdings zwei Principien, ein gutes und ein böses, aber unter letzterem verstehe er die ewige Materie, welche die Quelle alles Bösen, die Mutter und der Sitz des Satans sey, welcher aus der ihn umschließenden Materie hervorgieng.

Bei der Geschichte des Montanismus, S. 163 ff. hätte auch der hyperkritische Versuch Schwegler's, den Montanus bloß für eine mythische Person zu erklären, erwähnt und berichtigt werden sollen.

Zu S. 197 ist zu bedenken, daß die Karthager nicht erst, nachdem sie die Hinrichtung des h. Cyprian erfuhren, ausgerufen haben: „o kommt, daß wir mit ihm sterben." Sie sprachen vielmehr diese Worte sogleich als ihrem Bischof das Urtheil verkündet wurde, und er ward nun vor den Mauern Karthago's selbst, nicht wie es nach Alzog scheinen müßte, anderswo enthauptet.

S. 200 dürfte hinter Synnada eingeschaltet werden: „in Kleinasien," und auf der folgenden Seite Note 1 ist venerit statt veneri zu lesen. Ebendaselbst ist der Ketzertauf-

streit nicht genau erzählt, indem direkt und mit gesperrter Schrift behauptet wird, daß Pabst Stephanus die Ketzertaufe für gültig erachtet habe, wofern sie nur unter Anrufung der drei göttlichen Personen vollzogen worden sey. Aber gerade diese wichtige Clausel ist zweifelhaft und steht nirgends bei den Alten, am wenigsten in der von Alzog angeführten Stelle Cyprian's, kann vielmehr nur aus einer Aeußerung Firmilian's erschlossen werden. Firmilian sagt nämlich (bei Cyprian ep. 75 p. 145 ed. Paris 1726) auch das sey absurd, daß Stephanus nicht verlange, nach der Persönlichkeit des Taufenden zu fragen, weil der, qui baptizatus sit, gratiam consequi poterit invocata trinitate nominum patris et filii et spiritus sancti. Demnach muß Stephan voraus gesetzt haben, daß die Taufe auf die Trinitätsformel geschehe, und auch Neander gibt dieß Band I. S. 378. Note 2 (wohlf. Ausg.) zu, behauptet dagegen auf S. 380, daß die Römer auch jene Taufe für gültig erachtet hätten, welche nicht auf die Trinität, sondern blos auf den Namen Christi ertheilt worden war. Er schließt dieß aus dem anonymen Buche de rebaptismate (im Anhange zu den Schriften Cyprians), und er würde schwerlich Unrecht haben, wenn er beweisen könnte, daß dieß Buch schon um die Mitte des dritten, nicht erst im vierten Jahrhundert verfaßt worden sey.

S. 209 behauptet H. Alzog, Ignatius nenne den eucharistischen Akt ein Opfer. Allein in der angeführten Stelle Ignat. ad Ephes. c. 1., wo der Ausdruck θυσία vorkommt, ist ohne Zweifel vom Opfer am Kreuze, nicht vom eucharistischen Opfer die Rede, und eine Hinweisung auf letzteres kann bei Ignatius nur daraus erschlossen

werden, daß er den Altar öfter θυσιαστήριον nennt. Auch in der angeführten Stelle des Briefs an Diognet ist vom eucharistischen Opfer keine Rede.

Ein sehr großes Unrecht hat der Verfasser dem Kaiser Constantin S. 223 durch die Behauptung zugefügt, er habe seine eigene Schwester Constantia hingerichtet. Dieß ist aber so wenig wahr, daß der Kaiser vielmehr dieselbe bis an ihr Lebensende stets in hohem Grade liebte, und sich leider von ihr zu Gunsten des Arianismus stimmen ließ, worüber Theodoret (H. E. II. 3.) und Socrates (H. E. I, 25) verglichen werden dürften. Ueberhaupt hätte ich der Geschichte Constantins bessere Ausführung und größere Benützung der Hug'schen Schrift gewünscht.

Auf S. 227 sollte Zeile 8 von unten vor Valentinian II. gesetzt werden: „und Bruder;" zu S. 229 aber ist zu bemerken, daß das Werk des Julian Apostata aus 7 nicht blos aus 3 Büchern bestehe, die drei ersten aber den besonderen Titel ἀναιροπὴ τῶν εὐαγγελίων führen.

Der §. 110 auf S. 242 ff. dürfte in zwei zerlegt und davon einer dem Nicäner Concil besonders zugewendet werden. Das Gleiche gilt von §. 111; bei den Klagen der Arianer gegen Athanasius aber S. 246 f. ist künftig die Chronologie besser ins Auge zu fassen. Die erste derselben ist die wegen der Auflage von leinenen Kleidern; sofort wurden auf der Synode zu Tyrus drei weitere Klagen vorgebracht: a) Athanasius habe einen meletianischen Kelch und Altar zerstört, b) den meletianischen Bischof Arsenius ermordet und c) sich durch Unlauterkeit verfehlt. Als nun diese Beschuldigungen offen als falsch dalagen, traten die Gegner mit der weitern hervor, der Bischof habe gedroht, das Auslaufen der Kornflotte aus Aegypten nach Constan-

tinopel zu hindern. Jetzt erfolgte das erste Exil des Athanasius. Der zweiten Verbannung aber gieng nicht die S. 247 Note 3 angeführte Anklage voraus, — was ja chronologisch unmöglich wäre, da im Jahr 341 Kaiser Constans noch lebte, — sondern die Wiedereinsetzung des Athanasius nach seiner Zurückkehr aus Trier wurde für uncanonisch erklärt und er selber bezüchtigt, zu den politischen Unruhen in Aegypten Veranlassung gegeben zu haben. Erst die dritte Verbannung war eine Folge jener Beschuldigungen, die Alzog irrig schon dem zweiten Exil vorangehen läßt.

Zu Seite 247 ist weiter zu bemerken, daß Sardika nicht in Illyrien, sondern in Moesia inferior liegt.

Zu S. 248 wollte Alzog die Bischofssitze des Valens und Ursacius in dem Druckfehlerverzeichniß nachträglich angeben, aber statt Valens von Mursia schreibt er daselbst lapsu calami Ursacius von Mursia.

S. 249 dürfte neben Cyzicus stehen: „in Kleinasien," S. 250 ist beizufügen, daß Athanasius wegen eines Volksaufstandes aus dem fünften Exil habe zurückgerufen werden müssen, und S. 261 ist zu ergänzen, daß neben dem Pabst Innocenz I. auch der abendländische Kaiser Honorius sich für Chrysostomus bei seinem Bruder, Kaiser Arkadius, verwendet habe. Ebenso ist S. 261 §. 116 nachzutragen: Jacobi, Lehre des Pelagius, Leipz. 1842 und zur folgenden Seite zu bemerken, daß Pelagius nicht erst A. 409, sondern schon A. 400 oder noch einige Jahre früher nach Rom gekommen sey.

Auf S. 268 werden Prosper und Hilarius Priester genannt, während sie blos Laien waren, und durch S. 275 könnte der Irrthum entstehen, als ob Edessa zu

Persien gehört habe, während doch nur eine christliche Schule für Perser in dieser römischen Stadt sich befand.

Zu S. 276 ff. dürfte auf S. 940 verwiesen werden, wo von den späteren Zuständen der nestorianischen und monophysitischen Kirchen die Rede ist; und auch im Register sollte unter den Artikeln: Nestorianer, Monophysiten, Jacobiten ꝛc. auf S. 940 hingewiesen werden.

An der Stirne des §. 124 S. 287 vermisse ich die Schriften des im monotheletischen Kampfe so berühmt gewordenen Abtes Maximus, und S. 289 mag beigefügt werden, daß der Patriarch Pyrrhus von Constantinopel vom Volke verjagt worden, und darum nach Afrika geflohen sey.

S. 294 ist statt I. Cor. 6, 7 ff. zu lesen I. Cor. 6, 1—7., und S. 319 statt §. 135 zu setzen §. 136.

S. 327 sollte auch der Stylit Wulfilach in der Gegend von Trier erwähnt und zu Note 5 das Citat Jac. 5, 14 beigefügt werden.

Zu §. 143 S. 333 ist die Schrift Lübkert's de haeresi Priscill. Havn. 1840, und zu S. 335 das Programm von Lindner de Joviniano et Vigilantio zu vergleichen, auch der Tod des Eustathius von Sebaste auf das Jahr 376 statt 330 anzusetzen.

Ueber Ulfilas S. 345 muß ich auf die interessante Schrift von Waitz hinweisen, wo aus dem Glaubensbekenntniß des berühmten Gothischen Bischofs sein Arianismus unwidersprechlich dargethan wird, während seine Bibelübersetzung von Spuren der Häresie frei blieb.

Die Zerstörung des ostgothischen Reichs in Italien, S. 350, ist gerade um ein Jahrhundert, durch einen Schreib- oder Druckfehler, zu spät angesetzt, und zu §. 116 ff. sollten

Lau's Abhandlungen über den Einfluß des Lehenwesens, auf den Clerus und das Pabstthum (Ilgen 1841, 2 u. 3) künftig benützt werden.

S. 373 unten muß Stephan III. statt Stephan II. stehen und im Folgenden beigefügt werden, daß schon vor Stephan der h. Bonifaz den Pipin zu Soissons gesalbt habe. Auch scheint es mir passender, alle zwanzig Städte, die Pipin dem Pabste geschenkt haben soll, anzuführen, und nicht blos einige derselben, wie S. 374 geschehen ist.

Der §. 171 hat eine mangelhafte Aufschrift, indem darin nicht blos von der Literatur Spaniens und Englands, sondern auch von der italischen die Rede ist.

S. 389 ist die Schrift von Gehle, de Bedae Ven. vita et scriptis, nachzutragen und anzufügen, daß Warmouth und Jarow in Northumberland liegen.

Zu S. 409 bemerkt die Sion, daß Harald Blaatand (d. i. Blauzahn) nur bis zum Jahre 991 regiert habe; aber auch das ist unrichtig, wie die Angabe Alzog's, denn dieser dänische König regierte von 938 bis 985, sein Sohn Sueno aber empörte sich gegen ihn schon A. 981, kam jedoch erst nach des Vaters Tode 985 in ruhigen Besitz des Reichs.

Den Pseudoisidor u. dgl. anlangend sind zu §. 185 zwei Abhandlungen Eichhorns, die eine in der historisch philol. Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften vom Jahr 1834, die andere in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft von Savigny, Eichhorn und Rudorff, Bd. XI. Hft. 2. Jahrg. 1842 nachzutragen; ebenso zu §. 188 Stenzel's Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern.

Irrig wird S. 450 behauptet, Hildebrand habe den Damiani seinen heiligen Satanas genannt, während

ſich die Sache gerade umgekehrt verhält, S. 462 und 469 aber iſt die Erhebung des Rabanus Maurus auf den erzbiſchöflichen Stuhl von Mainz fälſchlich, das einemal auf das Jahr 822, das anderemal auf 841 angeſetzt, da es doch beidemal 847 heißen muß. Vgl. Kunſtmann S. 116.

Zur Geſchichte der Clugnyacenſer Congregation möchte künftig das ebenſo gute als ſchöne Werk von Lorain, Essai historique sur l'abbaye de Cluny, Dijon 1839 benützt werden.

S. 480 iſt ſtatt Kaiſer Leo VII. zu ſetzen Leo VI., S. 470 Reuters Schrift de erroribus, quibus aetate media doctrinam de S. Eucharistia turpaverunt (Berlin 1840), und zu S. 489, über den Sittenzerfall jener Zeit, Möhler's neue Unterſuchung über die Lehrgegenſätze ꝛc. S. 386 und 388 (1. Aufl.) zu vergleichen.

Die auf S. 517 angeführte Stelle von Görres bezieht ſich auf das Verhätniß zwiſchen K. Friedrich Barbaroſſa und Pabſt Alexander III., nicht aber auf Gregor VII., wofür Alzog ſie verwendet.

Mangelhaft iſt die Geſchichte der Inquiſition behandelt, denn von der neuen oder ſpaniſchen Staatsinquiſition ſeit Ferdinand dem Katholiſchen, ſo wie von der Vertreibung der Mauren und Juden aus Spanien iſt kein Wort geſagt, und weder das Hauptwerk über die Inquiſition von dem Domherrn Llorente aus Toledo, noch die Briefe des Grafen le Maiſtre zur Vertheidigung der katholiſchen Kirche über ungerechte Anſchuldigungen in dieſer Richtung *)

*) Lettres à un gentilhomme Russe, sur l'inquisition espagnole, par M. le comte J. de Maistre, (Lyon, Pélagaud, deutſch bei Kirchheim, Schott und Thielmann in Mainz 1836).

sind benützt worden. Vgl. auch Ranke, Fürsten und Völker ꝛc. I. Thl. S. 242 ff., Pfeilschifter, Zurechtweisungen S. 33 ff. und Katholik Band 13 und 24, wo namentlich interessante Notizen über Llorente sich finden.

Der heilige Norbert, S. 604, stammt aus der Familie der Edlen von Genep, nicht Gennes und S. 507 ist Didier, nicht Dicier zu lesen, über den Maltheser-Orden aber die eben erschienene Schrift von Gauger, wie über die Tempelherrn die ältere von Hammer-Purgstall, mysterium Baphometis revelatum, seu fratres militiae templi, Wien, 1818, zu vergleichen.

Weiterhin gehört S. 744., der Erfinder der Solmisation, Guido von Arezzo nicht dem zehnten, sondern dem eilften Jahrhundert an, und sein Name ist im Register nachzutragen, wie auch die Namen Bockhold, Rottmann und Matthiesen. Ueberhaupt ist der ganze Auftritt der Wiedertäufer zu Münster im Register nicht notirt.

Mit diesen Bemerkungen über den größten Theil des Alzog'schen Buches glaube ich einem ausdrücklichen Wunsche des Herrn Verfassers entsprochen und zugleich für die gegenwärtigen und künftigen Leser des Werks etwas Nützliches gethan zu haben.

Wie früher, so schließe ich übrigens auch dießmal mit dem Wunsche, das vorliegende reichhaltige Compendium möge in die Hände recht vieler Geistlichen und Candidaten der Theologie kommen.

Hefele.

4.

Die Menschenopfer der alten Hebräer. Eine geschichtliche Untersuchung von Dr. F. W. Ghillany, Professor und Stadtbibliothekar in Nürnberg. Nürnberg 1842.

Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer, als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus der Nation, historisch-kritisch nachgewiesen durch G. Fr. Daumer. Braunschweig 1842.

Die beiden vorliegenden Schriften scheinen aus einer nicht geringen Abneigung ihrer Verfasser gegen die Juden hervorgegangen und äußerlich zunächst durch die bekannte Ermordung des Pater Thomas in Damaskus veranlaßt worden zu sein. Auf letztere kommen beide schon in ihren Vorreden zu sprechen, und in ersterer Hinsicht beschwert sich Hr. Dr. Ghillany bei einer andern Gelegenheit namentlich auch darüber, daß die Juden in der deutschen Tagesliteratur eine zu große Herrschaft haben, und das jüdische Urtheil nicht selten über die günstige oder ungünstige Aufnahme eines Buches entscheide. (Die Judenfrage. Eine Beigabe zu Bruno Bauer's Abhandlung über diesen Gegenstand von F. W. Ghillany. Nürnberg 1843. S. 4.) Beide suchen sofort zu zeigen, daß Ermordungen jener Art bei den Juden von jeher nicht selten vorgekommen seien, daß sie sogar nothwendig vorkommen müssen und ihren Grund im Mosaismus selbst haben, durch den sie nicht etwa bloß erlaubt, sondern sogar gefordert werden. Wir können daher eine kurze Beurtheilung beider um so füglicher miteinander verbinden, als in beiden Büchern der ziemlich gleichartige Inhalt auch in ziemlich gleichförmiger Weise behandelt wird. Die Herren

Verfasser scheinen nicht nur gleicher Geistesrichtung, sondern auch vertraute Freunde zu sein, wenigstens erinnert Hr. Dr. Ghillany wiederholt an seinen „gelehrten Freund Daumer" und spricht die Hoffnung aus, daß dessen Werk: „der Molochdienst der Hebräer" mit dem seinigen ungefähr gleichzeitig erscheinen und gewiß seine Wirkung nicht verfehlen werde. Auch scheinen sie sich über den Gegenstand, den sie in ihren ganz synonym titulirten Büchern behandeln, über die Begründung ihrer Ansichten und ihre historische und kritische Betrachtungsweise der alttestamentlichen Religion und Schriftsammlung miteinander mehrfach verständigt zu haben, denn sie stimmen, ungeachtet mancher Abweichungen in Nebensachen, in den Hauptpunkten meistens auffallend zusammen.

Die Hauptaufgabe, die sie sich gestellt haben, besteht nach Hr. Daumer darin, folgenden Satz zu beweisen: „Der Moloch- und Kinderopfer-Dienst der alten Hebräer war keineswegs etwas Fremdes, Ausländisches, von Alters her gesetzlich Verpöntes und Ausgeschiedenes in Israel, war kein Abfall vom patriarchalischen, altherkömmlichen, von Mose firirten, legalen Jehova-Cultus; er war von Anbeginn heilig und national, der Cultus eines Abraham, Mose, Samuel und David, der ausgezeichnetsten Persönlichkeiten der althebräischen Volks- und Religionsgeschichte, war wesentlich und ohne allen Unterschied und Gegensatz einer und derselbe mit jenem alten, ächten, einheimischen Jehova-Cultus selbst" (S. 3. f.). Auch Hr. Dr. Ghillany hätte diesen Satz seinem Buche an die Spitze stellen können. Es geschieht daher nicht ganz mit Unrecht, wenn sie gelegenheitlich auch von einem „gar eigenthümlichen Licht" reden, welches durch ihre Arbeit

„über das ganze jüdiſche Alterthum verbreiten werde.“ Bisher war man nämlich ſelbſt auf Seite der rationaliſtiſchen Kritik und Auslegung mit geringen Ausnahmen gewohnt, in der pentateuchiſchen Geſetzgebung wenigſtens die theokratiſchen Fundamentalſatzungen als moſaiſche, ſei es mündliche oder ſchriftliche, Ueberlieferung anzuſehen, die nachher allerdings vielfältig und nicht gerade immer im Geiſte Moſe's erweitert und umgebildet worden ſeien. Von unſern Verfaſſern dagegen wird die Sache umgekehrt. Die moſaiſche Religion iſt ihnen Polytheismus und der moſaiſche Cult Götzendienſt, und zwar die roheſte und verwerflichſte Art des Götzendienſtes, Darbringung von Menſchenopfern. Und dieſer gräuelvolle Cult hat ſich nach ihrer Anſicht bei den Hebräern während ihrer ganzen nationalen Exiſtenz als ein durch Moſes und zahlreiche ältere Jehovapropheten auctoriſirter, ungeachtet der Reaction ſpäterer Propheten, forterhalten bis zur endlichen Zerſtreuung der Nation unter alle Völker, und iſt ſelbſt in dieſer Zerſtreuung noch feſtgehalten und ſo weit es möglich war, geübt worden.

Es iſt klar, daß ſich eine ſolche Anſicht weder gewinnen noch feſthalten läßt, wenn man den hiſtoriſchen Gehalt der altteſtamentlichen Bücher, namentlich des Pentateuchs in ſeiner alten wohlbefugten Geltung laſſen will. Hr. Dr. Ghillany hat es daher für nöthig erachtet, in einer weitläufigen „Abhandlung über die Entſtehung des alten Teſtaments“ im Voraus den Standpunkt zu rechtfertigen, auf dem ſeine Unterſuchung erwachſen ſollte. Auf dieſen nämlichen Standpunkt ſtellt ſich auch Hr. Daumer und ſetzt deſſen Richtigkeit voraus, ohne ſich in eine nähere Rechtfertigung einzulaſſen. Da von der Haltbarkeit dieſes Standpunktes auch die Hal-

barkeit des ganzen Ergebnisses der vorliegenden Untersuchungen abhängt, so werden wir jenen in Kürze etwas näher charakterisiren müssen.

Wie überhaupt bei umfassenden historisch-kritischen Fragen hinsichtlich des alten Testamentes der Pentateuch den Ausgangspunkt bilden muß, so ist dieß auch hier der Fall. Hr. Dr. Ghillany, mit dem wir es nun hauptsächlich zu thun haben, stellt sich in dieser Hinsicht auf das äußerste Extrem der neuern rationalistischen Kritik und behauptet, „die Entstehung unserer mosaischen Bücher müsse in die Gefangenschaft selbst, oder auch erst in die Zeit der Gründung des neuen Staates heraufgesetzt werden" (S. 67.), und spricht Mose'n jeden Antheil an demselben, sogar die Abfassung des Dekalogs, mit zweifelloser Zuversicht ab. Sieht man nach den Gründen dieser Behauptung, so zeigen sie sich, wie die Behauptung selbst, nur als adoptirte. Es sind die bekannten seit geraumer Zeit oft wiederholten äußern und innern Gründe gegen die Aechtheit des Pentateuchs. Die Hauptrolle unter den erstern spielt die längst widerlegte Behauptung, daß in den ältern biblischen Büchern die pentateuchische Geschichte und Gesetzgebung nirgends berührt und berücksichtigt werde, und Hr. Dr. Ghillany giebt dießfalls noch besonders zu bedenken, daß in den Büchern der Richter und Samuels nichts von einer Abneigung des jüdischen Volkes gegen Aegypten vorkomme, und der Auszug aus diesem Lande nirgends als ein Glück hervorgehoben werde (S. 513); und daß „der Name Mose, außer bei dem nacherilischen Maleachi Kap. 4, 4. und Daniel K. 9, 11. 13., in gar keinem Propheten vorkomme" (S. 27). Hr. Ghillany hat also Stellen, wie Richt. 2, 1. 12. 6, 8. 13. 1 Sam. 4, 8.

6, 6. 10, 18. 2 Sam. 7, 23., wo Aegypten als Haus der Knechtſchaft für Israel bezeichnet und der harten Bedrückungen gedacht wird, die es dort gelitten und der Auszug geradezu als Erlöſung und Befreiung durch Gottes Güte bezeichnet wird, entweder nicht geleſen, oder nicht verſtanden. Auch mit dem „wichtigen Umſtande", der ſeines „Wiſſens bisher noch nicht berückſichtigt wurde", hat es eine für ihn gar nicht günſtige Bewandtniß. Wenn ihm nämlich der Name Moſe, von Maleachi und Daniel abgeſehen, „nirgends in den Propheten zu Geſichte gekommen", ſo beweist das nur, daß er die Propheten nicht ſo fleißig und aufmerkſam geleſen habe, als es für ſeine Unterſuchungen nöthig geweſen wäre; denn der Name Moſe findet ſich z. B. auch Jeſ. 63, 11. 12. Mich. 6, 4. Jer. 15, 1. — Auch bei Aufzählung der innern Gründe giebt Hr. Ghillany nicht viel Neues, ſondern wiederholt faſt nur frühere Behauptungen, z. B. daß die Aegyptier keinen Weinbau und keine Ziegelöfen gehabt haben, dergleichen ihnen der Pentateuch zuſchreibe; daß die Zahl vierzig häufig vorkomme und unhiſtoriſchen Inhalt beweiſe; daß das Schreiben mit Tinte auf Thierhäute den Hebräern kurz vor dem Exil bekannt geworden; daß von Moſes immer in der dritten Perſon die Rede ſei; daß der Pentateuch nur den jüdiſchen Nationalruhm zu vergrößern ſuche; daß häufig die Formel: „bis auf den heutigen Tag" wiederkehre; daß mehrere Widerſprüche gegen einen Augenzeugen als Verfaſſer ſprechen, und manches Aehnliche in etwas bunter Miſchung. Hr. Dr. Ghillany folgt dabei meiſtens den Meinungen von Bohlen's und wiederholt dieſelben fleißig, ohne ſich auch da irre machen zu laſſen, wo ſie bereits mehrfach und gründlich widerlegt ſind. Das finden

wir übrigens sehr natürlich, denn nach seiner Meinung enthält von Bohlen's Commentar über die Genesis „die neuesten" dießfallsigen Untersuchungen (S. 15.), und so konnte er sich begreiflich um die weit neuern Widerlegungen dieser neuesten Untersuchungen, oder besser gesagt, dieser flachen Erörterungen auf dem Grunde von Vater's Commentar, de Wette's Beiträgen, Gramberg's Religionsideen und dergl., nicht wohl kümmern. Und es ist jetzt nicht mehr auffallend, daß er fast Alles, wenigstens das Bedeutendste von dem, was schon früher Jahn, Eichhorn und Andere, später Drechsler, Hävernick, Ranke, Hengstenberg und Andere gegen die von ihm renovirten Meinungen und Behauptungen gesagt haben, nicht kennt, oder soweit er es etwa kennen mag, ignorirt. Kümmert ihn ja doch das nicht einmal viel, daß er seinen aufgestellten Behauptungen gelegenheitlich auch zu widersprechen sich veranlaßt sieht, wie wenn er z. B. den Jesaja schon Buchrollen kennen und als etwas Bekanntes in einer Vergleichung nennen läßt (S. 409), nachdem er doch zuvor die Hebräer erst kurz vor dem babylonischen Exil mit solchen bekannt werden ließ (S. 14.), oder wenn er die Anfänge einer bessern religiösen Erkenntniß in Palästina erst um das Jahr 700 vor Christi Geburt vorhanden sein (S. 51), aber doch schon die Könige Asa (955—914 v. Chr.) und Josaphat (914—889 v. Chr.) derselben gemäß handeln läßt (S. 55 f.).

Auf solchem Wege kommt Hr. Ghillany leicht und rasch zu seinem Ziele, nämlich zu der ihm von vorneherein feststehenden Behauptung, daß die pentateuchische Gesetzgebung das Werk einiger reformatorischen Priester und Propheten der späteren Zeit sei, welches im schroffsten Gegensatze zur

moſaiſchen Geſetzgebung und Religionsanſtalt ſtehe, dieſe um jeden Preis zu verdrängen und ſich ſelbſt an ihre Stelle zu ſetzen ſuche, und daher auch ohne Scheu, der offenbaren Wahrheit zum Trotz, ſich moſaiſches Alter und moſaiſchen Urſprung vindicire.

Wie ſich ſofort die Auffaſſung der übrigen altteſtamentlichen Bücher in hiſtoriſch-kritiſcher Hinſicht geſtalte, bedarf keiner beſonderen Nachweiſung. Daß ſie ſämmtlich einer ſehr ſpäten Zeit angehören müſſen, wenn Ghillany's Meinungen richtig ſein ſollen, iſt deutlich; und wir ſehen nicht einmal ein, wie er z. B. an ächte Weiſſagungen Jeſaja's denken mag, da doch das mühſelige Eingraben ſolcher in Stein oder Holz von dem Propheten ſchwerlich erwartet werden darf, und ein Schreiben mit Tinte auf Leder oder Aehnliches zu ſeiner Zeit den Hebräern nicht bekannt war. Sind aber ſchon wegen dieſer ſpäten Entſtehung jene Bücher in ihren hiſtoriſchen Angaben ſehr unzuverläſſig, ſo noch weit mehr darum, weil ſie bloße Parteiſchriften ſind. Die nacheriliſchen Sammler des Kanons nämlich haben die aufzunehmenden Schriften in ihrem Sinne überarbeitet und dabei die Abſicht gehabt, die gereinigte Verehrung Jehova's auf berühmte Namen des hebräiſchen Alterthums zurückzuführen, und den früheren Zuſtand der Abgötterei nach Möglichkeit zu verheimlichen (S. 75. 77), namentlich ſind die hiſtoriſchen Schriften einer ſolchen Ueberarbeitung in hohem Grade unterlegen und die Chronik z. B. iſt beſonders oft unredlich für ihre Zwecke. und ihre Verfaſſer (Ueberarbeiter) ſind gar kühn in der Entſtellung der geſchichtlichen Wahrheit (S. 34. 41. 77). Aber auch die prophetiſchen Schriften die ohnehin in pleno zurückgewieſen wurden, wenn ſie zum Syſtem der

Sammler nicht paßten sind nach Hrn. Ghillany von solcher Ueberarbeitung nicht rein geblieben (S. 77); und hier müssen wir auch unsererseits ihm unbedingten Beifall geben, wenn es wahr ist, daß z. B. Jeremia den mosaischen Ursprung der Opfer läugne (S. 69) und doch das mosaische Gesetz, welches sie gebietet, für uralt erkläre und schon die Väter beim Einzug in Palästina davon abfallen lasse (S. 58), denn eine solche Ungereimtheit können wir keinem Propheten zutrauen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich für die Auffassung der alttestamentlichen Schriften nach ihrer historischen Seite folgende hermeneutische Regel, die unsere Schriftforscher zwar nicht förmlich aussprechen, aber bei jeder Gelegenheit in Anwendung bringen: die historischen Angaben und Andeutungen jener Bücher sind häufig unrichtig, und es ist dann Sache des Auslegers, darüber zu entscheiden und sie zu berichtigen; sehr oft ist sogar das gerade Gegentheil von dem was sie sagen als wahr zu betrachten, so oft nämlich die vorberührten Partheizwecke in's Spiel kommen. Daß nach dieser Regel jede beliebige Beziehung und Deutung des Einzelnen möglich ist, leuchtet ein. Die freie Forschung hat jetzt freien Spielraum, sie kann in der Schrift ungehindert Irrthum und Gottseligkeit finden, so viel sie will und für ihre Zwecke nöthig hat. Es ist daher auch nicht zu verwundern, wenn wir jetzt auf einmal ein ausführlich motivirtes Verdammungsurtheil über die hervorragendsten Personen der alttestamentlichen Geschichte und sogar über Jehova selbst zu hören bekommen, z. B. daß Noah sich dem Trunke ergebe und seinen Sohn verfluche; daß Abraham seine Frau fremden Königen überlasse, um von ihnen Vortheile zu erhalten;

daß Jakob ſeinen blinden Vater um den Segen betrüge und auf Jehova lüge; daß Joſeph ohne menſchliches Gefühl den Hunger der Aegyptier dazu benütze, ſie zu Leibeigenen zu machen; daß Moſe und Joſua, fürchterlich, wie ihr Gott, gegen ihr eigenes Volk und noch mehr gegen fremde Völker wüthen mit einer Blutgier, wie ſie kaum bei barbariſchen Nationen zu finden; daß Pinehas ein molochiſtiſcher Fanatiker ſei; daß Samuel dem ehrlichen König Saul es gar ſauer mache; daß David's ganzes Leben nur eine zuſammenhängende Kette von Unredlichkeit und Abſcheulichkeiten aller Art ſei; daß Elias ſich wie ein Schamane benehme und gleich den ägyptiſchen Zauberern nur äußerliches Wunderwerk treibe ꝛc. ꝛc., endlich daß Jehova ſolche Perſonen ſich zu Lieblingen erwählt habe und „zu Gunſten derſelben gegen andere Menſchen ungerecht, hart und grauſam handle“ (S. 415—422). Es iſt gerade als ob Hr. Ghillany einen etwas ſelbſtſtändigen Auszug aus den derartigen Schmähungen von Morgan, Parkwish, Tindal, Toland u. A. habe zum Beſten geben wollen, wenigſtens findet man in ſeiner eifervollen Expektoration die meiſten der Läſterungen, womit jene Goliathe im Lager Philiſtäa's ihre Partheigänger zu ergötzen ſuchen.

Wie ſich denken läßt, ſteht zu der eben beſprochenen Grundlegung das Gebäude ſelbſt an gutem Material und haltbarer Bauart nicht etwa im umgekehrten Verhältniß, und es könnte daher nach allem Bisherigen faſt unnöthig erſcheinen, dasſelbe noch beſonders in Augenſchein zu nehmen. Es iſt jedoch der ſpecielle Beweis dafür, daß der alte moſaiſche von den Propheten verworfene Cult der Hebräer nichts anders als Molochsdienſt geweſen ſei, zu intereſſant, als daß

wir ihn ganz vorenthalten dürften. Zuvörderst wird derselbe in einer Menge historischer Nachrichten des A. T. über einzelne Molochsopfer gefunden. Ein solches war nämlich die von Abraham beabsichtigte Opferung Isaaks; ein solches nahm Moses vor auf seiner Reise nach Aegypten (Exod. 4, 24 f.); ein großes Menschenopfer war die Feier der Gesetzgebung auf Sinai. Dem Moloch = Jehova wurden Aaron's Söhne Nadab und Abihu geopfert; ihm opferte nachher Aaron sich selbst, so wie später auch Moses. Ihm opferte Josua die gefangenen Könige; Jephta seine Tochter; Samuel den amalekitischen König Agag; David den Usa, Saul's männliche Nachkommen und viele Kriegsgefangenen; Elias eine Menge Baalspriester am Bache Kison; und in späterer Zeit waren Molochsopfer im Reiche Juda und Israel ohnehin sehr häufig. Wer die zutreffenden Schriftstellen nachsehen will, wird keinen Beweis dafür verlangen, daß nur die tiefste Befangenheit in vorgefaßten Meinungen, verbunden mit einer monströsen Exegese, in denselben Nachrichten über Molochsopfer finden könne, und es wäre wahre Zeitverschwendung dieses noch eigens klar machen zu wollen.

Ein anderer Beweis soll in der Heftigkeit des Eifers liegen, womit spätere Propheten gegen den Molochsdienst kämpften. Denn daß nur vereinzelte Stimmen gegen denselben sich erheben, daß er in der Masse des Volkes als herrschend erscheint, und jener Eifer nichts gegen ihn ausrichtet, dient zum Beweise, daß er weit älter sei, als das, was die gegen ihn kämpfenden Propheten wollen und für mosaisch ausgeben, daß er vielmehr althergebrachte mosaische Institution und der Mosaismus der Propheten eine Neuerung sei. Nach dieser Logik würde z. B. der Kampf der Kirche

gegen den Arianismus im vierten Jahrhundert zum Beweiſe dienen, daß derſelbe vom Anfang an beſtanden und die gegen ihn kämpfenden eine Neuerung haben einführen wollen.

Ein dritter Beweis wird in einzelnen Ausſprüchen der altteſtamentlichen Schriften, namentlich auch jüngerer Propheten gefunden. Am wichtigſten aber und „höchſt ſchlagend“ für ihre Behauptung finden Daumer und Ghillany Ezech. 20, 25, wo geſagt wird, Gott habe den Israeliten Gebote gegeben, die nicht gut ſeien und Rechte, durch die ſie nicht leben. Hier haben übrigens die älteren Exegeten unter den nicht guten Satzungen gewöhnlich das Ceremonialgeſetz als ein unvollkommenes verſtanden, die neuern denken meiſtens an heidniſche Opferſatzungen und Gebräuche und nehmen נָתַן mit dem Nebenbegriff der Zulaſſung, h. s.: Gott ließ ſie zur Strafe für ihre Uebertretungen in die Macht des Heidenthums und Götzendienſts verfallen. Wie aber dem auch ſei, von Molochsdienſt ſpricht in der ganzen Stelle keine Silbe, ſo daß hier die Berufung auf ſie als eine völlig unbefugte erſcheint. Da es mit der ſchlagendſten Beweisſtelle ſich alſo verhält, ſo werden wir uns einer nähern Beſprechung der übrigen wohl überheben dürfen.

Endlich haben unſere Schriftforſcher noch die Entdeckung gemacht, daß bei einigen amerikaniſchen Volksſtämmen im Weſentlichen derſelbe Molochsdienſt üblich ſei, wie bei den alten Hebräern, und haben ſofort, wie billig, damit nirgends eine Dunkelheit bleibe, auch dieſe wunderſame Erſcheinung noch aufzuklären geſucht. Sie finden den Grund derſelben in alter Stammverwandtſchaft. Entweder nämlich haben einmal einige Hebräer, als ſie erfuhren, die Behringsſtraße ſei gerade ordentlich zugefroren, Aſien ſchnell durchzogen, ſich

auf's Eis begeben und, ehe noch die gelinderen Lüfte kamen, ſich flugs irgendwo in Mittelamerika ihre Hütten gebaut. Oder umgekehrt, es haben einige Amerikaner, vielleicht in der Meinung, Kanaan ſei noch nicht hinlänglich bevölkert, dorthin zu ziehen ſich entſchloſſen. Da ſie jedoch die weite Strecke ohne Zweifel zu Fuß durchreisten und wahrſcheinlich aus Mangel an erforderlicher Localkenntniß oder kundigen Wegweiſern nicht immer den geradeſten Weg trafen, ſo brauchten ſie lange, bis ſie ihr Ziel erreichten, und kamen erſt nach einer 40jährigen Wanderung in das Land ihrer Sehnſucht. Und dieſe Wanderung eben iſt es dann, die im Buch Exodus irrthümlich als eine Wanderung aus Aegypten nach Kanaan bezeichnet wird. Alſo der ſogenannte Auszug Israels aus Aegypten wäre ein Auszug aus Amerika! Hoffentlich werden fortan Hiſtoriker und Theologen Hrn. Daumer für dieſe Belehrung Dank wiſſen, und ihre Unterſuchungen über den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten, über ihr Verhältniß zu den Hykſos, über die ägyptiſchen Wunder ꝛc. aufgeben und ſich ſchämen, daß ſie ſich ſo lang mit eitlen Dingen abgemüht haben.

Die philologiſche Seite der beiden Bücher, die beſonders bei Hrn. Daumer hervorſtechend iſt, getraut ſich Referent nicht näher zu beſprechen. Wenn hier z. B. für Mizraim die Bedeutung: Süd- und Nordamerika, und für die altteſtamentlichen Gottesnamen: יהוה, שדי, שם ꝛc. ſammt und ſonders die Bedeutung Verderber, Zerſtörer, nachgewieſen wird, zum Zeichen, daß der israelitiſche Gott eben Moloch ſei, ſo wird man's wohl Niemanden verargen, wenn er vor ſolcher lexikaliſchen Profundität die Hand auf den Mund legt.

Sonſt erfährt man hier gelegenheitlich manche Neuig-

keiten, die man anderwärts vergeblich geſucht hätte z. B., daß die Säulen vor dem Tempel Salomo's nichts anderes ſeien als Baal und Aſchera, gebildet nach dem Modelle der phöniziſchen Phallen, und daß in ſolchen Phallen der Grund unſerer heutigen Kirchenthürme zu ſuchen ſei (gewiß eine feine Combination, die dem religiöſen Zartſinne Hrn. Ghillany's große Ehre macht), oder daß „das heidniſche Bedürfniß eines beſonderen Schutzgottes in den chriſtlichen Heiligen ſeine Fortſetzung gefunden" (ohne Zweifel eine wohlmeinende Warnung vor der entſetzlichen Heiligenverehrung), oder daß Manaſſe eine Aſchera im „Allerheiligſten" aufgeſtellt habe (eine um ſo dankenswerthere Kunde, als wir ſie weder in der Bibel, noch ſonſt bei einem glaubhaften Schriftſteller gefunden hätten), oder daß die Hebräer von den Perſern beſiegt worden ſeien (eine beſonders wichtige Notiz, weil man bisher immer glaubte, die Perſer ſeien nicht die Unterjocher, ſondern im Gegentheil die Befreier der Hebräer, welche durch die Chaldäer unterjocht worden waren).

Noch manche Dinge möchten als Curioſa einer Erwähnung werth ſein, am meiſten etwa die eigenthümliche Meſſiaslehre, die ſich unſere Schriftforſcher aus den altteſtamentlichen Büchern abſtrahirt haben und die ingeniöſe Auffaſſung der meſſianiſchen Weiſſagungen des A. T. Wir glauben jedoch ſtatt aller weiteren Berichte und Urtheile hierüber nur noch ein einziges dießfallſiges Specimen mittheilen zu ſollen. Nachdem Hr. Daumer bemerkt, Jehova meine, wenn er von einem König und Geſalbten ſpreche, nur „das ihn öffentlich repräſentirende geſalbte Moloch-Idol", fügt er bei: „Dahin ſind auch die Worte eines hebräiſchen Liedes zu deuten, in welchem von Jehova und ſeinem Geſalbten die Rede iſt, von

deren Obergewalt sich Völker und Könige unabhängig zu machen trachten, und wo Jehova spricht: Ich habe meinen König gesalbt auf Zion, meinem heiligen Berge (Ps. 2, 6.). Ein gesalbter Moloch hatte, nach Vernichtung dieser Idole durch Saul, gefehlt, Israel war ohne solchen theokratischen Herrscher gewesen; nun war wieder einer vorhanden und über Israel feierlich zum König gesalbt; und da, was von priesterlichen Händen geschieht, die Gottheit selber thut, so hatte Jehova selbst wieder einen König über Israel gesalbt, einen König, der ihn selber vorstellte, der seine eigene göttliche Repräsentation und Erscheinung war. Indem aber David als Moloch-Priester dies Idol zum Könige salbte, degradirte er formell sich selbst, setzte sich zum bloßen priesterlichen Wesir des Idols herab und machte so jenes Verbrechen des Volkes, einen andern wirklichen König über sich gesalbt zu haben, wieder gut, was denn in molochdienerischen Augen ein unendliches Verdienst, eine absolute Frömmigkeit war." Das Wort בר V. 12. scheint ihm „ein gewisses Geheimniß zu verbergen." Es verdanke sein Entstehen wohl einer Correctur, „welche statt des ursprünglich stehenden סר, par, Stier, mit leichter Aenderung בר, bar, Sohn, setzte und diesen Ausdruck auf die Worte: Du bist mein Sohn u. s. w. zurückgezogen wissen wollte. Der Stier κατ' ἐξοχην ist wieder, wie der trojanische Paris, wo uns dasselbe Wort begegnet, wie der kretische Minotauros und Talos, welcher letztere auch Tauros, der Stier, hieß, das stierköpfige Molochbild." (S. 134—36.)

Im Angesichte solcher Elaborate lernt man es erst recht einsehen, was der bekannte Grundsatz der freien Forschung im Gebiete der Schrifterklärung zu bedeuten habe, und

welchem Ziele insbeſondere die rationaliſtiſche Bibelkritik entgegen gehe. Wir ſind weit entfernt, mit Hrn. Ghillany und Daumer über ihre üblen Geſinnungen gegen die heutigen Juden ſtreiten zu wollen, aber wenn ſie dieſelben gerade dadurch gründlich zu rechtfertigen ſuchen, daß ſie die ganze altteſtamentliche Heilsökonomie als einen Abſchaum von Gottloſigkeit hinſtellen, ſo können wir nicht umhin dieſes Verfahren ſelbſt als eine Gottloſigkeit zu betrachten.

Welte.

5.

Die Urgeſchichte der Erde und des Menſchengeſchlechtes nach der moſaiſchen Urkunde und den Ergebniſſen der Wiſſenſchaften, von Sebaſtian Mutzl, königl. bayer. Profeſſor am Gymnaſium zu Landshut, Mitglied des hiſtoriſchen Vereins von und für Oberbayern, des k. k. Athenäums zu Treviſo und der Academia Tiberina **zu Rom. Landshut 1843.**

Das vorliegende Buch ſchließt ſich zunächſt an diejenigen geologiſchen und naturhiſtoriſchen Unterſuchungen der neueren Zeit an, welche in ihren Reſultaten mit den Ausſprüchen der moſaiſchen Schöpfungsurkunde weſentlich übereinſtimmen, und deren Verfaſſer der feſten Ueberzeugung ſind, daß die Fortſchritte unbefangener geologiſcher Forſchungen die Richtigkeit und Zuverläſſigkeit jener Urkunde immer mehr in's Licht ſetzen und beſtätigen werden. Dieſer Ueberzeugung iſt auch Herr Mutzl, und es iſt ihm „ein erhebendes Gefühl, zu beobachten, wie eine Beſtätigung der alten Wahr-

heit um die andere auftaucht, und wie alle menschlichen Irrthümer nur gleich Gewölken an dem alten Berge der Wahrheit vorüberziehen und ihn auf eine Zeit verhüllen, um dann in den Thalschlünden an seinem Fuße oder in ferneren Luftregionen in ihr Nichts zu verschwinden" (S. V.). — Sein Buch zerfällt in fünf Abtheilungen. Die erste beschäftigt sich mit der Schöpfungsgeschichte; die zweite hat die Erde und ihre Bewohner bis zur Sündfluth; die dritte die Schicksale der Erde und des Menschengeschlechtes bis zur babylonischen Sprachenverwirrung; die vierte die Verbreitung der Noachidenstämme; die fünfte endlich Chaldäa als Mittel- und Ausgangspunkt der Völker zum Gegenstande. Bekanntlich ist über all diese Punkte schon gar viel gesprochen und gestritten worden, und man findet es im Allgemeinen in der Ordnung, wenn hier nur die Hauptsachen besprochen und minder wichtige Nebenpunkte blos angedeutet oder auch ganz übergangen und literarische Nachweisungen nur sparsam gegeben werden (namentlich in der ersten Abtheilung, wo das Maaßhalten schwer gewesen wäre), und in der Regel auf die neueren wissenschaftlichen Leistungen sich beschränken.

In der ersten Abtheilung, deren Gegenstand bei weitem der wichtigste und schwierigste ist, sucht Herr Mutzl zu zeigen, daß die Bildung des Erdkörpers wirklich denjenigen Verlauf genommen habe, und die einzelnen Classen und Arten der Geschöpfe wirklich in derjenigen Ordnung auf einander gefolgt seien, wie es die mosaische Schöpfungsurkunde angebe. Was zunächst die sechs Tage betrifft, so stellt er es frei, ob man darunter eigentliche Tage oder größere Zeiträume denken wolle. Zu Ersterem, glaubt er, berechtige der Umstand, daß „die göttliche Allmacht gerade durch diese Kürze

der Zeitdauer ihrer Schöpfungsakte am Auffallendsten sich geoffenbart hätte." Letzteres aber hält er auch nicht gerade für „eine zu kühne Auslegung des Textes der Offenbarung," weil das Wort יוֹם eigentlich doch nur einen unbestimmten Zeitraum bezeichne; und er ist geneigt, in diesem Falle עֶרֶב in der Bedeutung „Verwirrung, Mischung, Abänderung," und בֹּקֶר in der Bedeutung „Ordnung, Anordnung" zu nehmen, weil ja doch die Grenzpunkte der einzelnen Schöpfungsacte am passendsten durch „Verwirrung — Ordnung" bezeichnet werden konnten (S. 4—6.). Wie jedoch dem auch sei, daß עֶרֶב und בֹּקֶר die angegebenen Bedeutungen wirklich haben, läßt sich weder aus ihrem sonstigen Gebrauch in der Bibel, noch aus den semitischen Dialekten befriedigend nachweisen, und ist hier anzunehmen um so unnöthiger, als ja doch, sobald יוֹם längere Perioden bezeichnet, unter עֶרֶב und בֹּקֶר nur die Anfangs- und Endpunkte derselben gemeint sein können.

Ueber das erste und zweite Tagewerk geht Herr Mutzl ziemlich kurz hinweg und macht nicht gerade auf besondere geognostische oder sonstige Naturerscheinungen aufmerksam, die zur Bestätigung der biblischen Angaben dienen. Sehr lesenswerth aber ist dießfalls, was schon vor einiger Zeit der berühmte Cardinal Bonald in Bezug auf die ersten zwei Schöpfungstage über das Licht und die Trennung der Gewässer in obere und untere gesagt hat in seiner Schrift: Moïse, et les Géologues modernes; ou le récit de la Genèse compare aux theories nouvelles des savans, sur l'origine de l'univers etc. etc. Avignon. 1835. p. 51—102. Zu Bestätigung dessen, was die Genesis über den dritten

Schöpfungstag berichtet, erinnert Herr Mutzl an die Gebilde verschiedenartiger Ablagerungen und Niederschläge, welche von dem ehemaligen Daseln eines die ganze Erde bedeckenden Gewässers Zeugniß geben, und an das Emporsteigen des Festlandes und der Gebirge in Folge vulkanischer Gewalten, so wie auch daran, daß nach den Ergebnissen der Geognosie die Pflanzen wirklich vor den Thieren und wirklich in der von der Bibel angedeuteten Stufenfolge zum Vorschein gekommen sein müssen. Mit Rücksicht auf den vierten Tag zeigt er dann, daß das Sonnenlicht der Entwicklung der vegetabilischen Schöpfung hinderlich gewesen wäre, während es für die animalische nöthig war und durch das Vorhandensein dieser auch vorausgesetzt werde, so daß sein Erscheinen auf Erden der Zeit nach zwischen die eine und andere fallen müsse. Sofort kommt die animalische Schöpfung von selbst auf den fünften und sechsten Tag, wie dieß auch die Genesis angiebt, und Herr Mutzl zeigt noch, daß die Geognosie auch hier dieselbe Aufeinanderfolge der einzelnen Klassen, Gattungen und Arten der Thiere erkennen lasse, die in der mosaischen Schöpfungsurkunde gelehrt werde. Demnach erscheint die Genesis hier auch insofern mit den Ergebnissen der geognostischen Forschungen im Einklange, als sie, was man von jeher besonders anstößig gefunden, Sonne, Mond und Sterne erst am vierten Tage leuchten läßt. Auch kann jetzt die Ansicht Herrn Mutzls, daß vor dem vierten Schöpfungstage die Erde keine eigentliche Tageshelle, sondern ein bloßes Dämmerlicht gehabt habe, welches zur schnellen Pflanzenentwicklung nöthig war, nicht als eine unbegründete bezeichnet werden. Nur scheint er das Licht mit etwas zu großer Zuversicht als besondere

„Materie“ zu betrachten — „bekanntlich ein Fluidum, nicht oder nur ſchwach leuchtend, wo es ruht, hell leuchtend, wo es durch gewiſſe Einwirkungen in Bewegung geſetzt oder höher potenzirt wird“ (S. 8 f.). Bekanntlich haben ſehr angeſehene Geologen und Naturforſcher der neueſten Zeit das Licht nicht für ein Fluidum, überhaupt nicht für eine Materie, ſondern nur für die Folge von Schwingungen oder wellenförmigen Bewegungen des Aethers gehalten und ſich dafür zum Theil ſogar auf Geneſ. 1, 3 berufen, wo es nicht heiße, daß Gott das Licht geſchaffen (ברא), ſondern nur, daß er geſagt habe: Es werde Licht (יְהִי אוֹר). — l'écrivain sacré ne pouvait en désigner l'apparition d'une manière plus nette et plus conforme à la vérité, ſagt Marcel de Serres, und fügt hinzu: L'écriture aurait ainsi précédé nos découvertes toutes récentes, et ces découvertes trouvent un appui dans un récit, que par suite d'une fausse philosophie, on avait regardé pendant si long-temps comme contraire à toutes nos connaissances physiques.

Obwohl das Buch, aus dem wir dieſe Stelle entnommen, nicht mehr unbekannt iſt und auch von Herrn Mutzl ſelbſt zuweilen berückſichtigt wird, glauben wir hier doch noch beſonders auf es aufmerkſam machen zu ſollen. Es iſt die vor fünf Jahren erſchienene Schrift: De la Cosmogonie de Moïse, comparée aux faits géologiques, par Marcel de Serres etc. Paris, 1838 (eine zweite Ausgabe erſchien Paris, 1841), welche durch Herrn Stadtpfarrer Steck in Reutlingen dem deutſchen Publikum in einer gelungenen Ueberſetzung zugänglich gemacht worden iſt. Ueber manche Punkte, die Herr Mutzl nur kurz berühren konnte oder ganz übergehen mußte, findet man hier nähern Aufſchluß. Rückſicht-

lich der sechs Tage z. B. scheint uns M. de Serres ganz ausser Zweifel gestellt zu haben, daß darunter nicht eigentliche Tage sondern längere Perioden gemeint sein müssen. Wenn man von geologischen Gesichtspunkten aus ein Urtheil hierüber abgeben soll, so wird es kaum anders ausfallen können, als es bei diesem angesehenen Geologen geschehen ist. Derselbe macht auch überhaupt mit den neuern Ergebnissen der Geognosie etwas genauer bekannt, als Herr Mutzl, und verschweigt namentlich auch jene Thatsachen nicht, die beim ersten Anblick unläugbar gegen die Angaben der Genesis zu sprechen scheinen, wie z. B. die auffallende Erscheinung, daß die Ueberreste der ältesten Seethiere in den nämlichen Uebergangsschichten vorkommen, in denen man auch die ersten Vegetabilien findet. Auch Derartiges bringt er mit den Aussagen der Genesis meistens auf eine befriedigende und einleuchtende Weise in Uebereinstimmung. Die schon erwähnte deutsche Uebersetzung ist genau und richtig und dabei leicht und fließend, so daß man beim Lesen meistens vergißt, daß man eine Uebersetzung vor sich hat. An einigen Stellen, wo dieses nicht der Fall ist, liegt die Schuld nicht am Uebersetzer, sondern an der etwas ungenauen und unklaren Ausdrucksweise des Originals selbst. Die wenigen Versehen, dergleichen sich in eine solche Arbeit wohl immer einschleichen werden, sind kaum der Erwähnung werth. Uebrigens ist das Verdienst des Uebersetzers durch mehrere öffentliche Stimmen bereits rühmlich anerkannt worden und hier weiter davon zu reden überflüssig.

Wir kehren nach dieser kurzen Unterbrechung zu Hrn. Mutzls Arbeit zurück. Mit Vorliebe weilt er in der ersten Abtheilung noch beim Menschen, als der Krone der

Schöpfung, und setzt seine körperlichen und geistigen Vorzüge in's Licht; namentlich sucht er zu zeigen, daß der Mensch auch, dem Leibe nach nicht den Thieren gleichgestellt werden dürfe und daß die Sprachengabe ihm angeboren sei und in seinem Wesen liege, auch glaubt er, daß der Mensch ursprünglich im Stande gewesen sei, „die Wirkungen und Erscheinungen in ihren Ursachen zu schauen", und nachdem er noch eine etwas unbestimmt gefaßte Vermuthung über den Ort des Paradieses gewagt, bespricht er, zur Bestätigung der biblischen Angaben über den Sündenfall, den gegenwärtigen Zustand der Menschheit und die Ueberlieferungen des Alterthums von dem glücklichen Urzustande und der nachherigen Verschlimmerung des Menschengeschlechtes. So sehr uns diese ganze Erörterung auch gefallen hat, so möchten wir doch dem Hrn. Verf. nicht in allen Einzelnheiten beistimmen Unter Anderm erklärt er z. B. die Frage, ob der Leib der Menschen unsterblich geschaffen worden sei, für eine unnütze, und glaubt die leibliche Unsterblichkeit würde „die Erreichung seiner Bestimmung vereitelt haben" (S. 49). Allein Hr. Mutzl selbst wird doch schwerlich läugnen wollen, daß vom leiblichen Tode die Rede sei., wenn es heißt, durch einen Menschen sei die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod; dann aber folgt von selbst, daß der leibliche Tod nicht Statt fände, wenn die Sünde nicht wäre.

In der zweiten Abtheilung sucht Hr. Mutzl hauptsächlich zu zeigen, daß vor der Sündfluth kein Regen auf die Erde gefallen sei, sondern Quellwasser den Regen ersetzt habe, daß über die ganze Erdfläche eine gleichförmige Wärme verbreitet gewesen und die Ausdehnung des Festlandes im

Verhältniß zu jener der Meere vielfach größer gewesen sei, als gegenwärtig, und daß der antediluvianische Mensch im Durchschnitt die Größe der größten Männer der Jetztwelt gehabt, an Lebensdauer und Thatkräftigkeit aber diese ums Vielfache übertroffen habe. Die zum Theil absurden Hypothesen über die Veranlassung der Sündfluth z. B. durch eine veränderte Richtung der Erdaxe, durch einen nahe kommenden Kometen, durch die Erhebung der Andes in Amerika, durch gesteigerte Wärme im Innern der Erde ꝛc. werden sehr gut beseitigt, und eben so gut die Allgemeinheit der Sündfluth aus geognostischen Thatsachen und alterthümlichen Traditionen nachgewiesen. Auch was Hr. Mutzl über die Thatkräftigkeit, die Kenntnisse und Kunstfertigkeiten der antediluvianischen Menschheit vorbringt, hat er gut zu begründen und auch die Versuche gut zu entkräften gewußt, womit man die biblischen Angaben über das hohe Alter der vornoachischen Patriarchen zu verringern gesucht hat; seine dießfallsigen Nachweisungen sind um so beachtenswerther, als man in neuerer Zeit gewöhnlich im Widerspruche mit den Nachrichten der Genesis das Gegentheil zu versichern pflegt. Nur über einen Punkt kann Ref. einige Bedenklichkeiten hier nicht unterdrücken. Wenn nämlich Hr. Mutzl die Erde vor der Sündfluth bloß durch Quellwasser und etwa Thau befeuchtet werden läßt, so will dagegen schon die Theilung der Gewässer in obere und untere am zweiten Schöpfungstage großes Mißtrauen erregen. Hr. Mutzl selbst versteht dort unter den oberen Gewässern die in hoher Luft schwebenden Dünste und Wolken (S. 12), und hat dabei auch die besseren und besonneneren Ausleger auf seiner Seite. Nun wird man aber doch wohl nicht annehmen dürfen, daß diese

Dünste und Wolken damals einen wesentlich andern Zweck gehabt haben, als nach der Sündfluth. Und selbst abgesehen von Genes. 1, 7. ist es nicht glaublich, daß viele Jahrhunderte hindurch, wo die Erde und ihr Luftkreis und ihr Verhältniß zu den übrigen Himmelskörpern im Wesentlichen nicht anders beschaffen war als gegenwärtig, keine Wolken mit folgendem Regen sich sollten gebildet haben. Ueberdieß wird auch Genes. 2, 5 das Nichtwachsen der Pflanzen vom bisherigen Mangel an Regen hergeleitet, nach Hrn. Mutzl aber müßte es statt dessen vom Mangel an Quellwasser hergeleitet sein. Nach Genes. 2, 6 sodann wird das obwaltende Hinderniß des vegetabilischen Wachsthums dadurch gehoben, daß ein אד aufsteigt und die Erde bewässert; dieses kann nun dem fünften Vers gegenüber nicht wohl einen andern Sinn haben, als daß Dünste von der Erde aufgestiegen und als Regen niedergefallen seien. Ohnehin heißt es ja ausdrücklich אֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ, wobei עלה mit מן nach dem üblichen Sprachgebrauche nicht etwa ein Heraufkommen des Wassers aus der Tiefe der Erde auf deren Oberfläche, sondern nur ein Aufsteigen von dieser Oberfläche in die Luft bezeichnen kann. Dabei ist noch zu beachten, daß אֵד auch Hiob 36, 27 (wo es allein noch vorkommt) als etwas mit dem Regen in Verbindung stehendes und ihn Bedingendes erscheint und von den LXX geradezu mit νεφέλη übersetzt wird. Endlich erhellt die Disposition der Erdathmosphäre zum Regen schon vor der Sündfluth hinlänglich daraus, daß die Sündfluth ja mit Regen begann, und dieser sogar voraus verkündigt wurde (Genes. 7, 4. 11. 12), wogegen Hr. Mutzl die Wasser der Sündfluth durchweg nur als aus der Erde hervorgekommen betrachten muß und betrachtet

(S. 145 ff.). Was ihn übrigens zu seiner Annahme geführt hat, ist die Voraussetzung einer gleichförmig über den Erdkreis vertheilten Wärme, und zu dieser wiederum glaubte er genöthigt zu werden durch die in den Polargegenden gefundenen fossilen Ueberreste von Thieren, die nur in der warmen und heißen Zone fortkommen. Jene Nöthigung kann jedoch Ref. in dieser Erscheinung nicht finden, sondern glaubt vielmehr, daß dieselbe schon durch die Sündfluth sich genügend erklären lasse, und daß sogar Hr. Mutzl selbst, der die zerstörende Gewalt jener Wassermassen in so lebhaften Zügen beschreibt, es am wenigsten unmöglich finden werde, daß durch ihre heftigen Strömungen auch Thiere und Thierreste aus der heißen in die kalte Zone haben verschlagen werden können; denn daß die Strömungen bloß von den Polen aus und nicht wieder gegen sie zurückgegangen seien, wird er doch nicht annehmen wollen.

Wir müssen's uns versagen, auch die folgenden Abtheilungen noch speciell zu besprechen und uns auf die allgemeine Versicherung beschränken, daß dieselbe höchst lesenswerth seien und gar viel Lehrreiches und Interessantes enthalten. Hr. Mutzl zeigt überall ausgebreitete geographische und historische Kenntnisse, und hat sich mit den Schriften der angesehensten neuern Geologen und sofort auch mit den neuesten Ergebnissen der Geognosie gut bekannt gemacht. Was aber noch mehr werth ist als dieses, er hat hier von seinem Schatze den besten Gebrauch gemacht, und, indem er sich der vielfach angefochtenen Sache der Offenbarung mit Geschick und warmem Eifer annahm, zur gründlichen Zerstörung des blendenden Scheines einer falschen leicht verführenden Wissenschaft das Seinige beigetragen. Wir wün-

schen seinem Buche viele Leser, und wollten durch die wenigen Ausstellungen, die wir uns erlaubten, nur einen Beweis geben, daß es unsere Aufmerksamkeit sehr in Anspruch genommen habe.

Welte.

5.

Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Südamerika. Eine historisch-ethnographische Schilderung von Moriz Bach, Secretär der bolivianischen Provinz Otuquis. Herausgegeben und mit einem Vorwort begleitet von Dr. Georg Ludw. Kriegk. Leipzig. J. C. Mittler. 1843.

Der Verfasser dieser Schrift lebt seit 20 Jahren in Südamerika, seit 8 Jahren in der Provinz Chiquitos (sprich: Tschikitos), welche ehemals eine blühende Jesuiten-Mission war, jetzt aber zum Departement Santa Cruz de la Sierra der Republik Bolivia gehört. Er ist Sekretär der neu errichteten Provinz Otuquis, dem südlichen Theile von Chiquitos. Die Erfahrungen, die er in diesen Landstrichen von Südamerika machte, und besonders die genaue Kenntniß des Landes Chiquitos, verbunden mit dem Studium alter Bücher und Manuscripte, die er in den Sakristeien halbvermodert auffand, haben ihn veranlaßt, diese Mittheilungen über die einst in Chiquitos bestandenen Missionen des berühmtesten aller geistlicher Orden zu machen.

Nachdem er im Allgemeinen über die Jesuiten gesagt,

daß, möge man sonst über sie sagen und denken, was man wolle, ihre Kolonien in Amerika, in Paraguay, Mojos und besonders in Chiquitos, und ihr Wirken eine segensreiche Gottesgabe, ihre Vertreibung aber ein Unglück gewesen sei, welches die amerikanisch-indianische Civilisation um Jahrhunderte zurückgeworfen; geht er auf das Einzelne über, beschreibt die Dörfer und die Indianer von Chiquitos, ihre Bekehrung durch die Jesuiten, ihre Stellung zu diesen, das Leben der Indianer unter der Herrschaft der Väter, die Regierung und Beherrschungsmittel dieser, die Musik, das religiöse Leben und den Gottesdienst der Chiquitos, den finanziellen Gewinn und die Folgen der Vertreibung der Jesuiten, und giebt so in größtentheils treuen Zügen ein treffendes und anschauliches Bild von diesen Missionen und dem dermaligen so sehr vom frühern abweichenden Zustande dieses Volkes.

In Chiquitos bestand die Jesuiten-Mission aus neun Dörfern: San Xavier hatte früher mehr als 3000 Seelen, jetzt 1600; Concepcion, früher 4000, jetzt 2000; San Miguel, früher 4000, jetzt 2400; San Ignacio, früher 5000, jetzt 3400; Santa Ana ist erst nach Vertreibung der Jesuiten erbaut worden, 800 Seelen; Kirche und Alles ist schlecht, die Einwohner die schlimmsten in der ganzen Provinz. San Rafael, einst 7000 Seelen groß, zählt jetzt kaum 700; San Josè, einst 4000, jetzt 2000; San Juan, einst 7000, jetzt 600; Santiago, einst 2000, jetzt 1200; Santo Corazon, einst 3000, jetzt 1000 Seelen.

Wir müssen es uns versagen, die Einrichtungen, die die Jesuiten zur Civilisirung dieser Wilden getroffen, und die bewundernswerthen Erfolge ihrer Weisheit näher auseinander-

zusetzen, den geistigen und leiblichen Segen zu schildern, den sie unter den schwierigsten Verhältnissen und unter den größten Mühen und Entbehrungen in dieses entlegene Land brachten, die Zucht und Sitte, die Ordnung und Arbeitsamkeit, die Gottesfurcht zu zeichnen, zu der sie diese von Natur trägen, leichtsinnigen, gedankenlosen, abergläubischen, dem Diebstahl und der Unzucht ergebenen Völker durch keine andern Mittel, als durch Belehrung und Geduld gewöhnten, die Collegios und herrlichen Kirchen zu beschreiben, die sie in diesem von allen civilisirten Völkern abgeschnittenen und schwer zugänglichen Lande zum Staunen der europäischen Wanderer (S. 27) errichteten; der Verfasser giebt hievon, trotz mancher falschen Ansicht, getreues Zeugniß, was er überall thut, wo er sich auf den Augenschein und ihm zu Gebote stehende geschichtliche Zeugnisse stützt, aber auch er hat Manches gegeben, was ungegründet, falsch aufgefaßt, oder geradezu unrichtig ist, und was eine Berichtigung, beziehungsweise Widerlegung verdient. Es bezieht sich dieß hauptsächlich auf die Regierung und die Politik der Jesuiten. Wir fassen das Irrige im Folgenden zusammen:

1. Die Wirkungsweise der Jesuiten auf die Eingebornen.

„Die Jesuiten, welche nach Südamerika kamen, sagt der Verfasser, waren im Allgemeinen Männer im wahren Sinne des Wortes, Leute von umfassenden Kenntnissen, von ausdauernder Beharrlichkeit, von hohem Muthe und beseelt von einem Geiste, dessen Wahlspruch Siegen oder Sterben war. Für solche Menschen ist nichts unmöglich. Viele von ihnen verloren das Leben; aber andere stürzten sich mit ver-

doppeltem Muthe in die Wildniß unter Tiger, giftige Schlangen, unter Wilde und Anthropophagen (dies ist keine Uebertreibung), und setzten sich standhaft den Gefahren eines ungesunden Klimas, furchtbarer Ueberschwemmungen, einer Unzahl giftiger Insekten und des Hungers und Durstes aus." S. 20.

„Die Waffen der Jesuiten-Missionäre waren Freundlichkeit, die Macht der Musik, Geschenke, Ueberredungskunst, Schlauheit, Muth und Beharrlichkeit*). — Es waren herrliche Männer diese Jesuiten-Missionäre; ich kann die Selbstverläugnung und Aufopferung nicht genug bewundern, welche diese Bekehrer mit fast übermenschlichem Muthe erfüllte!" S. 24.

So sehr wir mit diesem schönen Zeugnisse übereinstimmen, so ging die Schlauheit in Betreff der Anwendung der Musik als Bekehrungsmittel doch nicht so weit, daß ein Jesuit, wie der Verfasser nach einem „man sagt" erzählt, den Indianern Tagelang vorgeigte, unter der Bedingung, daß dieselben sich ein wenig Wasser auf die Köpfe gießen lassen. S. 22. Das ist nicht wahr; keine Missionäre waren mit Ertheilung der Taufe so streng, wie die Jesuiten, und nie machten sie bei Gründung einer Völkerschaft (Reduction) mit der Taufe den Anfang. Hatten sie das Vertrauen eines wilden Stammes in den Wäldern gewonnen, und sie mit unsäglicher Mühe dahin gebracht, sich an einem bestimmten Orte anzusiedeln, so tauften sie die unmündigen Kinder und, wenn sie es wollten, die Todt-

*) Die Hauptwaffe „den Glauben und glühenden Eifer für's Reich Gottes" nennt der Verfasser nicht.

kranken, aber keine Erwachsenen, bevor sie gründlich in den Hauptwahrheiten der christlichen Religion unterrichtet waren. Daher schreibt Fernandez in der Geschichte der Chiquitos (deutsch Wien 1729) im 40. Kap. S. 490, von P. Lucas Cavallero, dem eifrigsten Apostel der Chiquitos, der 1711 von den Puyzokas (Pinzocasas) den Märtyrertod litt, (der Nämliche, von dem Herr Bach S. 24 spricht): „oft habe er eine Menge von Ungläubigen um sich gesehen, die flehentlich um die Taufe baten: weil es aber der Gehorsam so haben wollte, so mußte er sich Gewalt anthun, und die Taufe auf eine andere Zeit verschieben." Die Patres dachten viel zu ernsthaft von den Sacramenten, und kannten den leichtsinnigen Charakter dieser Völker zu gut, als daß sie mit der Taufe so vorschnell verfahren wären. (Vergl. Charlevoir Gesch. v. Paraguay. Deutsch, Nürnberg 1768. I. Band. 5. Buch. S. 331.) Daß übrigens die Musik, zu der diese Wilden angebornes Talent und Neigung hatten, ein bedeutendes Mittel zu ihrer Civilisation wurde, was die Patres mit hoher Weisheit benützten, ist hinlänglich bekannt, und gereicht ihnen zu ewigem Ruhme. Während sie auf den Flüssen hinfuhren, sangen sie geistliche Lieder zu ihrer eigenen Erbauung; bald wurden sie gewahr, daß ganze Haufen Indianer herbeiliefen, ihnen zuzuhören; sie benützten dieß und erklärten ihnen, was sie sangen, und es war, als wenn diese Gesänge ihr Herz veränderten; sie fanden sie gelehrig, überredeten sie, ihnen zu folgen, und nach und nach brachten sie ihren Gemüthern die erhabensten Begriffe von der Religion bei. (Charlevoir I. 360.) (Vrgl. das 9. Kap. des Verf.: Musik der Chiquitenos zur Zeit der Jesuiten; S. 44—46.)

Wenn nun der Verf. weiter sagt: „Nun war eine solche

Indianer-Horde bezähmt und einigermaßen christlich geworden; die Missionäre machten es jetzt zu ihrer wichtigsten Aufgabe, die Sprache und Sitten derselben aufs Genaueste zu studieren; bald nach der Taufe kamen Ladungen über Ladungen von allen möglichen Werkzeugen, Kleidungen, Zierrathen und Bequemlichkeiten, welche unter die Neophyten mit der größten Verschwendung vertheilt wurden. Nun wurde angefangen, Häuser zu bauen, zu säen, zu pflanzen und die Indianer in der Zucht von Kühen, Pferden, Schafen, Ziegen, Schweinen, Hühnern u. s. w. unterrichtet. Dabei wurden aber die Neubekehrten so wenig als möglich mit Arbeiten überladen u. s. f."; so müssen wir uns in der That verwundern, wie derselbe bei seiner Kenntniß des Landes glauben kann, daß das Kolonisationswerk den Patres hauptsächlich in der ersten Zeit so leicht geworden sei. Wäre es so gewesen, dann wären die Patres Joseph de Arce, Luc. Cavallero, Joh. B. de Zea nicht so oft der Gefahr ausgesetzt gewesen, sammt ihren Indianern Hungers zu sterben; hätten sie so leicht alle möglichen Kleidungsstücke, Bequemlichkeiten u. s. f. erhalten können, so hätten sie wohl nicht blos ein schlechtes Kleid von Leinwand auf dem Leibe getragen, das oft zerfetzt war, ja oft nichts, als Thierfelle; keine andere Schuhe gehabt, als ein Stück rauhen Leders, mit einem andern Stück Leder über die Fußsohlen gebunden; auf dem Haupt nichts wider die heißen Sonnenstrahlen als einen Hut von Leder; eine Hängebett (Hamak), wie die Indianer; zur Nahrung ein Handvoll Mais, hie und da ein Stück Wildprät oder einen Fisch, und dieß so sparsam, daß es kaum zur Fristung des Lebens genügte; oft waren sie allein, krank, ohne Arznei und ohne Hilfe." (Fernandez

S. 110.) Wo sollten auch diese Ladungen herkommen? Auf allen Seiten war das Land der Chiquitos entweder mit Gebirgen oder mit undurchdringlichen Sümpfen und Wäldern und wilden Nationen umgeben, so daß nur Einzelne mit großer Mühe durchdringen konnten. Einen Weg auf dem Paraguay durch den sich in ihn ergießenden Pilcomayo suchten 1702 (i. J. 1691 gründete P. de Arce die erste Mission bei den Chiquitos) zwei Patres von Chiquitos her und fünf Patres von den guaranischen Missionen anderhalb Monate vergeblich; 1705 gleichfalls ohne Nutzen P. Fernandez; dadurch wäre der 2500 Leguas weite Weg auf 500 abgekürzt worden. 1707 suchte P. J. B. de Zea und Ph. Suarez einen Weg durch das Land der Chiriguanen. J. J. 1715 drang P. Joh. de Arce von Assumtion aus mit acht Guaranis zu Fuß unter unendlichen Gefahren und Beschwerden in's Chiquiterland ein. (Fernandez G. d. Ch. S. 170 ff. 201 f. 226—37.) In diesem Zustande befanden sich die Kommunicationswege bis zum Jahr 1723, bis wohin die Geschichte des Fernandez reicht, daß mit der Zunahme und innern Organisation der Missionen auch die Verbindungen mit den übrigen Nationen erleichtert wurden, ist natürlich die große Entfernung, machte aber den Transport immer gefährlich und beschwerlich.

Der Verfasser fährt S. 23 fort: „Jetzt auch und erst jetzt wurde bei den Indianern der christlichen Religion Erwähnung gethan: der Missionär gab ihnen einige Nachrichten über die Dreieinigkeit, die Mutter Gottes und die Heiligen, unter welchen die jesuitischen besonders hervorgehoben wurden; er errichtete eine Kapelle und führte etwas Messe, etwas Predigen und Beten ein. Der alte

Gottesdienst wurde aber noch beibehalten und mit größter Schonung behandelt; so war z. B. des Morgens christliche Messe, des Nachmittags aber wurde eine ganz andere Messe gehalten, nämlich zu Ehren der alten Landesgötter, wobei der Jesuit wohl auch selbst mitsang und mittanzte." Obwohl nun der Verf. dieses Verfahren als sehr klug vertheidigt, so müssen wir diese Angabe doch als baare Unwahrheit erklären. Um vom Letzten zuerst zu reden: die Patres sollen in ihren Dorfschaften den heidnischen Kult geduldet, ja selbst mitgefeiert haben! Das würden wir nicht glauben, wenn wir auch nicht hundert Beweise dagegen anführen könnten. Das Erste, wenn eine Indianerschaar sich zum Christenthum geneigt zeigte, war, daß ein Kreuz aufgerichtet, und die Götzenbilder und alle Werkzeuge, die zum Götzendienste gehörten, oft unter Lebensgefahr verbrannt und zerstört wurden. (Charlevoix I. S. 332. Fernandez S. 328.) Wären die Patres so duldsam gegen den heidnischen Aberglauben gewesen, so hätten die Maponos (Zauberer) sich nicht so sehr gegen sie erhoben. Als P. Luc. Cavallero zu dem chiquitischen Stamme der Yurukaris kam, flohen diese auf Anrathen der Maponos. Durch Geschenke und Freundlichkeit bewogen, kehrten sie aber zurück; der angesehenste Mapono gestand seine Betrügereien ein. Trotz dem Verlangen Mehrerer ertheilte er keinem Erwachsenen die Taufe, weil keiner getauft werden durfte, bevor eine Reduction angelegt war; die Götzenwohnung und die Geräthe wurden vertilgt, und nur eine Platte von Erz, auf der die Sonne, der Mond, und die übrigen Zeichen des Thierkreises zu sehen waren, behielt der Pater bei sich. (Fernand. S. 348).

Und der treffliche Geschichtschreiber der Abiponer, einem kriegerischen, berittenen Indianervolke, südlich von Gran Chaco, P. Mart. Dobrizhofer, sagt: „So viele Nachsicht wir immer gegen die Wilden brauchten, so glaubten wir dennoch nie durch die Finger sehen oder schweigen zu müssen, so oft wir etwas der Religion Zuwiderlaufendes oder Andern Nachtheiliges verhindern konnten.“ (Geschichte der Abiponer, 3. Theil S. 495.)

Die Religion war nicht das Letzte, sondern das Erste, womit sich die Patres beschäftigten, und wir sehen bald, was wir von „etwas Messe, etwas Predigen und Beten“ zu halten haben, wenn wir in Kürze die Tagesordnung in einer Mission der Chiquitos betrachten.

Mit dem ersten Strahle der Morgenröthe singen die Kinder, Knaben und Mädchen, in verschiedenen Schaaren abgetheilt, in der Kirche eine Anzahl Gebete, und wiederholen, was der Pater von der christlichen Lehre erklärt hat. Männer und Weiber hören dann die Messe, der sich Niemand entziehen durfte, wie H. Bach selbst sagt (S. 46); wenn er aber hinzusetzt: „der Jesuit machte zur Zeit derselben manchmal die Runde, und traf er einen, der nicht krank war, zu Hause, so trieb er ihn mit Hieben in die Messe,“ so können wir nicht begreifen, wie die Patres zugleich Messe lesen und im Dorfe herumgehen konnten; fürs letztere waren eigene Aufseher da, wie denn H. Bach selbst berichtet: „Jedes Quartier hatte zwei alte Indianer, Cruzeros genannt, welche einen Stab mit einem Kreuze oben als Abzeichen trugen und die Obliegenheit hatten, stets die Häuser zu durchgehen, um zu erforschen, ob einer krank oder sterbend sei, und dann dem Padre die Anzeige davon zu machen. (S. 26).

Hierauf gieng jeder an die Arbeit, die ihm die Patres vorgeschrieben; die Kinder hatten zwei Schulen, in denen sie Lesen, Rechnen, Schreiben, die Musik und das Tanzen (bei feierlichen Aufzügen) lernten. [1]) Ein Aufseher, (Tenicute genannt) führte die Kinder in die Kirche und begleitete sie in die Schule, wobei er einen langen dünnen Stab in der Hand hatte. Er mußte den Missionären Bericht über die Sitten, den Charakter, die Qualitäten und Fehler der Zöglinge erstatten. Nach Bach's eigener Versicherung waren die Jesuiten selbst die Lehrer der Indianer im Beten und Singen, in der Musik, im Zeichnen und Malen. (S. 26.) Die übrigen Einwohner beschäftigten sich theils mit dem Ackerbau, theils mit Handwerken; gewöhnlich waren es eigens dazu berufene Fratres der Jesuiten (Laien), oft die Patres selbst, welche die Indianer in den verschiedenen Gewerben, Ackerbau und Viehzucht, im Mauern, Zimmern, Kalk- und Ziegelbrennen, Schmieden, Gießen, Löthen, Drechseln, Gerben, Wachsbleichen, Spinnen, Weben, Färben, Schustern, Schneidern, Sticken u. s. w. unterrichteten. [2])

Um die Mittagszeit wird sodann wieder wie am Morgen die gemeinsame Andacht gehalten. An Sonntagen ist die Taufe der Katechumenen, manchmal auch der neugebornen Kinder die erste Beschäftigung nach der Mahlzeit. [3])

Nachmittags um 4 Uhr war (schreibt H. Bach selbst S. 47) der Rosario in der Kirche, gewöhnlich für alte Per-

---

1) Charlev. I. Bd. S. 361. Bach S. 44.
2) Charlev I. Bd, S. 361. Bach S. 26.
3) Charlev. 31. 377.

sonen und Kinder. Nach Sonnenuntergang war die doctrina, christliche Lehre, und zwar an der Hauptthür der Kirche für die Knaben und um das große Kreuz (mitten auf dem Platze) für die Mädchen; die Verheiratheten waren hievon frei; hierauf wurden nach einer leichten Melodie (nach Bach mit Musikbegleitung) die Lehrsätze des Glaubens abgesungen. Um 8 Uhr Abends kamen die Vorsänger und die gesammte Musik um das große Kreuz zusammen, und alle Familien versammelten sich in den Corridoren rings um den Platz. Mit Lichtern oder Laternen in den Händen knieten Alle nieder, und nun fieng mit dem letzten Schlag der Glocke die Musik zu spielen an, die Vorsänger begannen den Gesang, und das ganze Dorf stimmte ein.[1]) So wurde der Tag beschlossen; und nun fragen wir den Hrn. Verf., was will sein „etwas Predigen, etwas Messe, etwas Beten" heißen? Wo ist in der alten Christenheit eine Gemeinde, deren Leben so mit dem Heiligen und mit dem Christenthum aufs Engste verwebt ist, wie er sich selbst ausdrückt? Wo ist da Zeit zu und Spur von dem heidnischen Kult?

Doch gehen wir weiter! S. 26 sagt der Verf.: „das ganze Dorf arbeitete einzig und allein für die Missionäre, und die ganze Erndte, alles Vieh und alle Erzeugnisse der Gewerbsthätigkeit gehörten den Patres; der Indianer besaß durchaus kein Eigenthum." Mit Recht setzt er aber gleich hinzu: „dafür erhielt er aber stets alles Nothwendige von ihnen, und es mangelte ihm durchaus nie an dem zum Leben Nöthigen. Jede Familie erhielt tagtäglich eine hinlängliche Portion frischen Fleisches nebst Salz, sowie Mais, Reis

1) Bach S. 47.

Yuka, Platanos u. A. und jeden Sonnabend Seife zum Waschen. Brauchte ein Indianer für sich und seine Kinder Kleider, so gieng er zum Padre und erhielt sie; erkrankte Einer, so war der Jesuit jede Stunde bei Tag und Nacht bereit, ihm als Geistlicher wie als Arzt zu dienen. Für die Kranken wurde im Collegium besonders gekocht," überhaupt auf alle erdenkliche Weise für sie gesorgt. Zu dieser Bevormundung der Indianer veranlaßte aber die Patres nicht der Eigennutz, nicht der Speculationsgeist der Patres, was die Ansicht des Verf. ist, sondern die natürliche Beschaffenheit der Indianer nöthigte sie dazu, und ihre Klugheit gab ihnen dieß als einziges Mittel an, sie zu civilisiren. Diese Indianer sind von Natur faul und träge, schlechte Haushälter, die in den Tag hineinleben, diebisch, erstannliche Vielfresser und Säufer. (Charlev. I. 368. s. die Schilderung der heutigen Chiquitos bei Bach S. 10—15). So lange sie nur in wildem Zustande in den Wäldern lebten, war oft schon Hunger ihr Loos. Als aber viele Indianer in einem Dorfe sich ansiedelten, mußten sie vor Allem an eine geordnete Thätigkeit und zur Bestellung der Felder gewöhnt werden; dieß aber durfte nicht ihrem eigenen Ermessen überlassen werden, sondern sie mußten für das Ganze arbeiten, das dafür ihre Existenz gegen alle Entbehrungen sicherte; dem Diebstahl wurde vorgebeugt, da alle Bedürfnisse eines Jeden hinlänglich befriedigt wurden und sie beständiger Aufsicht unterworfen waren. Bettel und Müßiggang wurde nicht geduldet; die Faulen mußten das zurückbehaltene Land, welches das Eigenthum Gottes genannt wurde, unter Aufsicht bearbeiten, und der Ertrag desselben war zur Unterhaltung der Kirchen, für die Wittwen und Waisen, für die

Kranken, die Kirchendiener, die weltlichen Beamten, für Ergänzung mißrathener Erndten und Unterstützung anderer Dörfer bestimmt. [1]) Uebrigens fand die Eigenthumslosigkeit der Indianer nur Anfangs Statt, als sie noch nicht im Stande waren, sich ihren erforderlichen Unterhalt zu verschaffen, und da sie noch keine beständige Wohnung und ordentliche Einrichtung hatten; später hatte jede Familie ein bestimmtes Stück Land zu ihrem Unterhalte. [2]) Dieß war besonderer Gegenstand der Untersuchung, welche unter Philipp V. wegen der gegen die Jesuiten erhobenen Beschuldigungen veranstaltet wurde, und wurde im 4. Punkt des Königl. Erlasses vom 28. Dezbr. 1743 als wahr erkannt, [3]) und bestimmt, daß in der Art und Weise, die Indianer zu regieren, nichts solle geändert werden.

Was die innern Einrichtungen der Mission betrifft, so wurde die Polizei von aus der Gemeinde gewählten Alcalden und Regidores versehen; ein Corregidor verwaltete die Justiz; ein Kazike war Kriegsoberster; die Seele von Allem aber waren die Patres, deren gewöhnlich zwei in einer Mission waren, der Rector und der Ayudante. Was der Verf. von der geheimnißvollen Würde sagt, in die sich der Rector gewöhnlich hüllte, daß er sich fast stets in seinem Zimmer bei magischem Helldunkel aufhielt, daß er sich bei seinen gewöhnlichen Ausgängen das Kreuz vortragen, einen seidenen Schirm über sein Haupt halten und sich von Akoluthen mit rothen und weißen Ge-

1) Charlev. I. 366—369.
2) a. a. O. S. 365.
3) Stöcklin Weltbote. 28 Thl. S. 29—47.

wändern geschmückt begleiten ließ — S. 37 — wird seine Berichtigung theils in dem von dem Leben der Patres schon oben Beigebrachten, theils in der einfachen Notiz finden, daß das letztere bei feierlichen Aufzügen, oder kirchlichen Verrichtungen, z. B. bei der Provision Statt fand, jenes abgeschlossene Leben dem Bilde der Thätigkeit durchaus nicht entspricht, das der Verf. selbst von den Patres gibt. Er mußte sich viel mit dem Volke abgeben in der Schule, bei öffentlichen Arbeiten u. s. f., zumal da der Ayudante gewöhnlich ein junger Missionär war, der in den Missionen theils die Sprache der Indianer lernen, theils die Vorrichtungen eines Missionärs practisch einüben mußte. (Vergl. hierüber Charlev. a. a. O. S. 354). Man bedenke nur, wie viele freie Zeit zweien Männern von der Sorge für mehrere Tausend Seelen, aus denen jedes Missionsdorf bestand, übrig bleiben konnte! (Vergl. das Tagwerk eines Jesuiten bei P. Sepp: Reise u. s. f. bei Charlev. vorgedrückt. 2 Bd. S. 6 u. ff.) Ein falscher Gesichtspunkt ist es ferner, wenn der Verf. glaubt, daß das Heirathen, und zwar für die Jünglinge im 14., für die Mädchen im 12. Jahre, für Wittwer und Wittwen nach 6 Monaten, deßhalb in der Mission Gesetz war, damit die Population vermehrt werde. S. 33.

Nicht das war der leitende Grund, sondern offenbar die Verhinderung der vielen Unzuchtsvergehen, denen diese Völker ausgesetzt waren und die jetzt wieder (nach Vertreibung der Jesuiten) bei den Chiquitos sehr überhand genommen zu haben scheinen. (S. 14) Und wenn er S. 60 sagt: „die in der Beichte ewig wiederkehrenden Hauptsünden waren damals und sind noch jetzt die geschlechtlichen

Vergehungen, und das Stehlen", so haben wir über den sittlichen Zustand der Eingebornen zur Zeit der Jesuiten ganz andere und wahrscheinlich im Punkte der Beicht glaubwürdigere Zeugnisse. „Alle ihre Fehler, sagt Charlevoix (Bd. I. S. 368) sind Kinderfehler; denn das bleiben sie ihr Lebenlang; doch haben sie auch die guten Eigenschaften derselben." Fernandez, der selbst Rector in einer der Missionen bei den Chiquitos war, sagt, diese an ein wildes und ungebundenes Leben gewöhnten Indianer gewöhnten sich geduldig und mit großem Eifer ihren Hang zu Wollüsten ab, und sie seien von so zartem Gewissen, daß sie, sobald sie den mindesten Schatten einer Sünde empfinden, sich alsbald anklagen; oft sei kaum eine Materie zur Lossprechung zu finden." [1]) Der Bischof von Buenos Ayres, Don Pedro Fararbo, schreibt 1721 an den König: „es herrsche eine solche Unschuld der Sitten in diesen Dörfern, daß er glaube, es werde keine einzige Todsünde begangen." [2]) Das schreibt auch Don Fr. Jos. Peralta, Bischof in Buenos Ayres an König Philipp V. vom 8. Jan. 1743. [3]) H. Bach gibt selbst das Zeugniß: „Heut zu Tage wird nichts Gestohlenes (mehr) zurückgegeben, und Unzucht und Blutschande sind an der Tagesordnung. Die Jesuiten bauten diesen Vergehungen möglichst vor, und gelang es ihnen nicht ganz, so gelang ihnen doch sehr viel." S. 60.

II. Werfen wir nun noch einen Blick auf das, was der

---

1) Fernandez S. X Kap.
2) Stöcklin Weltbot. 28 Thl. S. 21.
3) Ebendas. S. 49.

Verf. über die, um so zu sagen, „auswärtige Politik der Jesuiten" beibringt, so finden wir auch hier Manches zu berichtigen, da derselbe es trotz der Anerkennung, die er den Werken der Jesuiten zollt, nicht über sich gewinnt, auch ihren Absichten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Derselbe sagt: „Der Hauptgrundsatz der Jesuiten in Südamerika war, die Missionen soviel als möglich vor der spanischen und päbstlichen Herrschaft verborgen zu halten und keinen Handel und Wandel mit den benachbarten Ländern zu gestatten." S. 39.

Wie man aber vom Verborgenhalten der Missionen sprechen kann, über die im Laufe des 17ten und 18ten Jahrhunderts die ausführlichsten Werke erschienen, ist mir unbegreiflich. P. Anton Ruiz beschrieb schon 1639 die „geistliche Eroberung durch die Jesuiten in den Provinzen Paraguay, Uruguay, Parana und Tapé; P. Nic. del Techo 1673, P. Lozano befaßte sich 1733 mit der Spezialgeschichte von Gran Chaco, P. Fernandez 1726 mit der von Chiquitos; Lozano schrieb 1753 in zwei Foliobänden eine historia de la compagnia de Jesus en la Provincia del Paraguay; P. Sepp (aus Tyrol) stattete 1692 Bericht ab über seine Reise in die paraguarischen Missionen und den Zustand derselben; P. Martin Dobrizhofer bearbeitete die Geschichte der Abiponer; Charlevoix's Werk erschien gleichfalls noch vor der Vertreibung der Jesuiten; diese und eine Menge andere Werke, die ganze Tagesliteratur, für und wider gegen die Jesuiten gestimmt, machten die Unternehmungen der Gesellschaft Jesu der ganzen Welt bekannt, und öffentliche und heimliche Feinde ließen nichts unbemerkt, was der Gesellschaft in den Augen des Königs von Spanien

und der geistlichen Vorgesetzten schaden konnte. Die Begründung und Erhaltung der Missionen gieng nicht ohne große Stürme vor sich; genaue Untersuchungen, die angestellt wurden, rechtfertigten sie glänzend, bis endlich der Sturz der Gesellschaft Jesu in Europa auch diese blühende Schöpfungen in Amerika zerstörte.'

Der Verf. fährt fort: „Sie erkannten zwar den Pabst und den spanischen König als ihre Oberhäupter an, allein im Grunde geschah dieß nur nominell und pro forma." Was den Pabst betrifft, geht derselbe nicht weiter darauf ein, in Beziehung aber auf den König sagt er: „Sie bezahlten dem König jährlich einen Piaster für jeden einzelnen Indianer ihrer Missionen; das war aber auch Alles, was sie als seine Unterthanen ihm leisteten, und da Niemand die indianische Bevölkerung zählen konnte, so entrichteten sie diese Kopfsteuer vermuthlich ganz und gar willkürlich. Kein weltlicher und kein geistlicher Visitator, kein Gouverneur und kein Bischof betrat die Missionen." S. 39.

Die Sache verhält sich aber so: die Jesuiten übernahmen die Christianisirung und Civilisirung der noch unbezwungenen Indianern nur unter der Bedingung, daß sie die Gewalt haben müßten, die zu Bekehrenden sowohl vor der Tyrannei als auch vor dem bösen Beispiele der alten Christen zu sichern; denn dieß waren von Anfang an die Hauptklippen, an denen die Bekehrung der amerikanischen Völker scheiterte. Philipp III. genehmigte dieß durch Rescripte, die alle seine Nachfolger bestätigt haben; die Patres aber machten sich verbindlich, die Indianer dahin zu bringen, S. Katholische Majestät als Ober-

haupt anzuerkennen und ihm den Unterthanen-Eid zu schwören, ihm also auf friedlichem Wege neue Völker und Provinzen zu erwerben. Dieß geschah, die Indianer der Jesuitenmissionen erklärten sich freiwillig als Unterthanen des Königs von Spanien, und von diesen wurden sie „Vasallen der Krone" genannt. Nach dem Kriege mit den Portugiesen in Brasilien wurden sie 1649 von Philipp IV. als Besatzung und Schutzwehr gegen Brasilien und die übrigen wilden Nationen erklärt, von allen Abgaben und Leibesdiensten der übrigen Indianer befreit, unter den unmittelbaren Schutz der Krone gestellt, und bestimmt, daß als Beweis ihrer Unterwürfigkeit jede Mannsperson vom 18 — 50 Jahre ein Stück von Achten (nämlich Realen) d. i. einen Piaster (= 2 fl. 12 kr.) jährlichen Tribut bezahlen mußte. [1]) Von diesem Tribute waren aber ausgenommen die Amtleute, Zuchtmeister, Richter, Kirchendiener und Kirchenspielleute, Kranke. Im Jahr 1661 wurde all dieß bestätigt und 1669 verordnet, daß von diesem Tribute jedem Missionäre (aber nur einem in jeder Mission; es waren damals 22 Missionen) 410 Pesos (Piaster) ausbezahlt werden sollten. Durch Decret vom Jahr 1684 wurde verordnet, daß die Zahlung der Steuer mit 40 Jahren aufhören solle, und daß die Indianer für die ersten 30 Jahre von ihrer Einverleibung in ein Missionsdorf an davon befreit sein sollen, und nach einem andern vom nämlichen Jahre wird die Steuer auf 9000 Piaster jährlich festgestellt. [2])

1) Vergl. Charlev. I. Bd. S. 346. 350. Stöcklin Weltb. Berthd. des P. Kaspar Radero. 28 Thl. S. 8 ff.

2) Befehl K. Phil. V. vom 12. Jan. 1716. in Stöckl. Weltb. 28 Thl. S. 23 f.

Im Jahr 1707 wurde befohlen, daß jedem Missionär, auch denen bei den Chiquitos, 350 Piaster von der Indianersteuer ausbezahlt werden sollen.

Gegen diese Begünstigungen erhoben sich stets zahlreiche Mißvergnügte; Vorstellungen, Anklagen und neue Vorschläge wurden fort und fort an den Hof zu Madrid und den Rath von Indien eingereicht, besonders von dem Statthalter Don Barthol. de Alduuate von Paraguay im Jahr 1726, was die Absendung eines eigenen Kommissärs, des Don Juan Vasquez d'Aquero zur Folge hatte im Jahr 1732. Diese Untersuchung, die durch das schon öfters angeführte Dekret Philipps V. vom Jahr 1743 beendigt wurde, zeigt nun allerdings eine große Saumseligkeit von Seiten der Statthalter und eine bedeutende Unordnung in den südamerikanischen Registraturen, aber auch, daß die Indianersteuer immer entrichtet wurde und zwar durch den P. Procurator der Gesellschaft Jesu, freilich nur, nach Abzug der Gebühr von 22 Missionarien nach dem Steuerfuß von 1677, im Betrag von 10,440 Pesos, beziehungsweise 653 Pesos. Die Ursache davon ist die, daß nie eine neue Beschreibung der Missionen und ein Verzeichniß der Steuerpflichtigen von Seite der Regierung verlangt wurde; wie denn P. Radero, Procurator der Gesellschaft und Mitglied der Kommission, erklärte: die Gesellschaft sei immer bereit gewesen, die Hand zu Verfertigung neuer Verzeichnisse zu bieten, wenn sie darum angegangen worden wäre. Im Jahr 1733 belief sich die Zahl der Steuerpflichtigen auf 19 — 20,000 Köpfe. Die Gesammtzahl wird auf 130 — 150,000 geschätzt, in 30 Dörfern. Die Königl. Entschließung lautete, daß der Tribut mit 1 Piaster auf den Kopf nicht solle ge-

steigert, und daß alle 6 Jahre die Beschreibung der Missionen solle erneuert werden. [1])

Wenn also auch zugegeben werden muß, daß Unregelmäßigkeiten in Berechnung der Königssteuer Statt fanden, so lag es offenbar zunächst und mehr in der Pflicht der königl. Beamten, die Sache zu untersuchen und die Interessen des königl. Schatzes zu wahren, als es eine Verpflichtung der Patres war, die Last für die Indianer zu erhöhen, zumal da sie während der ganzen Zeit die gesetzliche Steuer bezahlten und stets neue Missionen errichteten.

Der Verf. sagt ferner: „Man hatte die Politik, vorzugsweise Jesuiten von nicht spanischer Abkunft in die Missionen von Südamerika zu ziehen. Dieß hatte seinen guten Grund; der spanische Missionär war Spanier und ein Unterthan der Krone dieses Landes, und konnte deßhalb eher zum Verräther (d. h. am Orden) werden, als der deutsche, französische und italienische Jesuit u. s. f. S. 39 und 40. Man gab den Spaniern dafür die lockendern Missionen von Japan und China, was gewiß für sie anziehender war, als die Wildnisse von Südamerika und die Entbehrungen und Gefahren in diesen Ländern." S. 41.

Siehe da! nun müssen die Jesuiten in Südamerika auf einmal Entbehrungen und Gefahren ausstehen, während sie oben alle Bequemlichkeiten hatten, in mystischem Dunkel in ihren herrlichen Colegios wohnten, mit Pracht und Glanz sich umgaben, und, wie wir noch hören werden, über große Reichthümer disponirten! Wir sagen, der Orden nahm auf

1) Vergl. das Königl. Decret Phil. V. vom 28. Dez. 1743. Stöckl. Weltb. 28 Thl. S. 38.

die Nationalität nicht so viel Rücksicht, als auf die Persönlichkeit und Tauglichkeit seiner Glieder für die betreffenden Posten. In Japan und China waren so viele deutsche und italienische und französische Jesuiten, als in Südamerika. Die Feinde der Patres brachten die Klage, daß sie ausländische Missionäre in die spanischen Kolonien schickten, oft vor, um sie zu verdächtigen; im J. 1734 war aber dem General ausdrücklich erlaubt worden, in jedes Missionsgebiet ein Viertel deutsche Jesuiten zu nehmen, welchen das Zeugniß gegeben wird, daß sie sich stets als sehr treu erwiesen. Franzosen kommen fast gar keine vor, mehr Italiener. Ich habe mir übrigens die Mühe genommen, alle Jesuiten, die im Lande der Chiquitos wirkten bis 1723, aus dem Fernandez auszuziehen, und fand 19 Spanier, 5 Italiener, 3 Deutsche und 2 Niederländer. Daß die Jesuiten gegen Fremde ihre Missionen verschlossen, und selbst Spaniern keinen freien Verkehr gestatteten, (S. 41—43), wurde ihnen oft vorgeworfen, allein sie sahen, wie es andern Missionen in der Nähe ergieng, wo Spanier zugelassen wurden; und wollten sie den blühenden sittlichen Zustand ihrer Indianer bewahren, wollten sie die mühsam ausgerottete Trunkliebe, Wollust, Habsucht ꝛc. nicht auf einmal wieder einreissen sehen, so mußten sie so handeln. Der Anfang der Zerrüttung jeder amerikanischen Mission kam von den alten Christen her. Der Verf. sagt selbst, daß die Patres vollkommen Recht hatten, so zu handeln, und doch unterschiebt er ihnen unreine Beweggründe. Diese Ausschließung der Spanier war übrigens die Hauptquelle aller gegen sie ausgestreuten Verläumdungen, und es gereicht ihnen zur Ehre, trotz allen hiedurch herbeigeführten

steigert, und daß alle 6 Jahre die Beschreibung der Missionen solle erneuert werden. [1])

Wenn also auch zugegeben werden muß, daß Unregelmäßigkeiten in Berechnung der Königssteuer Statt fanden, so lag es offenbar zunächst und mehr in der Pflicht der königl. Beamten, die Sache zu untersuchen und die Interessen des königl. Schatzes zu wahren, als es eine Verpflichtung der Patres war, die Last für die Indianer zu erhöhen, zumal da sie während der ganzen Zeit die gesetzliche Steuer bezahlten und stets neue Missionen errichteten.

Der Verf. sagt ferner: „Man hatte die Politik, vorzugsweise Jesuiten von nicht spanischer Abkunft in die Missionen von Südamerika zu ziehen. Dieß hatte seinen guten Grund; der spanische Missionär war Spanier und ein Unterthan der Krone dieses Landes, und konnte deßhalb eher zum Verräther (d. h. am Orden) werden, als der deutsche, französische und italienische Jesuit u. s. f. S. 39 und 40. Man gab den Spaniern dafür die lockendern Missionen von Japan und China, was gewiß für sie anziehender war, als die Wildnisse von Südamerika und die Entbehrungen und Gefahren in diesen Ländern." S. 41.

Siehe da! nun müssen die Jesuiten in Südamerika auf einmal Entbehrungen und Gefahren ausstehen, während sie oben alle Bequemlichkeiten hatten, in mystischem Dunkel in ihren herrlichen Colegios wohnten, mit Pracht und Glanz sich umgaben, und, wie wir noch hören werden, über große Reichthümer disponirten! Wir sagen, der Orden nahm auf

1) Vergl. das Königl. Decret Phil. V. vom 28. Dez. 1743. Stöckl. Weltb. 28 Thl. S. 38.

die Nationalität nicht so viel Rücksicht, als auf die Persönlichkeit und Tauglichkeit seiner Glieder für die betreffenden Posten. In Japan und China waren so viele deutsche und italienische und französische Jesuiten, als in Südamerika. Die Feinde der Patres brachten die Klage, daß sie ausländische Missionäre in die spanischen Kolonien schickten, oft vor, um sie zu verdächtigen; im J. 1734 war aber dem General ausdrücklich erlaubt worden, in jedes Missionsgebiet ein Viertel deutsche Jesuiten zu nehmen, welchen das Zeugniß gegeben wird, daß sie sich stets als sehr treu erwiesen. Franzosen kommen fast gar keine vor, mehr Italiener. Ich habe mir übrigens die Mühe genommen, alle Jesuiten, die im Lande der Chiquitos wirkten bis 1723, aus dem Fernandez auszuziehen, und fand 19 Spanier, 5 Italiener, 3 Deutsche und 2 Niederländer. Daß die Jesuiten gegen Fremde ihre Missionen verschlossen, und selbst Spaniern keinen freien Verkehr gestatteten, (S. 41—43), wurde ihnen oft vorgeworfen, allein sie sahen, wie es andern Missionen in der Nähe ergieng, wo Spanier zugelassen wurden; und wollten sie den blühenden sittlichen Zustand ihrer Indianer bewahren, wollten sie die mühsam ausgerottete Trunkliebe, Wollust, Habsucht ꝛc. nicht auf einmal wieder einreissen sehen, so mußten sie so handeln. Der Anfang der Zerrüttung jeder amerikanischen Mission kam von den alten Christen her. Der Verf. sagt selbst, daß die Patres vollkommen Recht hatten, so zu handeln, und doch unterschiebt er ihnen unreine Beweggründe. Diese Ausschließung der Spanier war übrigens die Hauptquelle aller gegen sie ausgestreuten Verläumdungen, und es gereicht ihnen zur Ehre, trotz allen hiedurch herbeigeführten

Kämpfen, dem Systeme, das schon der edle Bartholomäus de las Casas als das einzig passende, die Indianer zu wahren Christen zu machen, vorschlug, treu geblieben zu sein. Uebrigens kamen die Indianer im Kriegsdienste und bei den Befestigungsarbeiten häufig mit Spaniern zusammen, wobei sie jedoch immer ein Jesuite begleitete, um sie zu ermahnen und alle schädliche Einwirkung von ihnen fern zu halten. [1])

Die Bemerkung des Verf.: „wegen der angegebenen Politik lehrte man die Chiquitos selten spanisch lesen und schreiben," ist dahin zu berichtigen, daß man sie wohl spanisch lesen und schreiben, ja sogar lateinisch lesen lehrte, nicht aber spanisch reden. Das letztere befahl aber 1743 Philipp V.; „allein," sagt Charlevoix, „da die Indianer den äußersten Widerwillen dagegen bezeigen, so wird man alle Gewalt anwenden müssen, sie dazu zu zwingen, und am Ende mit der Strenge doch wenig ausrichten." [2]) Wenn man weiß, mit welcher Liebe jedes Volk, ein rohes ebenso wie ein gesittetes, an seiner Sprache hängt, so wird man das Verfahren der Jesuiten aus dem Standpunkte der Humanität und Klugheit nur billigen können; es war humaner und kluger, wenn die Patres die chiquitische Sprache lernten und sich auch hierin dem Volke so nahe als möglich stellten, als wenn sie das Volk denationalisirten und ihnen eine Sprache aufzwangen, die sie stets im Munde ihrer Feinde zu hören gewohnt waren. Hatten doch die Jesuiten Mühe genug, bis sie nur eine der vielen Sprachen bei einem Volke zur allgemeinen gemacht hatten, da es so

1) Charlev. I. S. 358.

2) a. a. O.

viele Sprachen gab, als Gemeinden. Sie haben auf diese Weise ein Moment erhalten, das in der Entwicklung der südamerikanischen Staaten und Völker nicht ohne Bedeutung sein wird.

S. 64 spricht der Verf. von dem Handel der Jesuiten in Südamerika und ihrem finanziellen Gewinne; er sagt, die einzige Mission Chiquitos habe den Orden über eine Million harter spanischer Thaler gekostet, die erst in 10 oder 20 Jahren Renten trug, dann aber nicht blos reiche Zinsen abwarf, sondern in kurzer Zeit das Kapital selbst wieder zurückgab. — Die Jesuiten haben den Grundsatz gehabt, damit der Preis eines Artikels nie gedrückt werde, in jeder Mission nur das zu produciren, was ihrem Handelsinteresse dienlich war. „So wurde z. B. in Chiquitos kein Kakao gebaut, weil dieß der Hauptartikel von Moxos (spr. Mochos) war, dagegen in Moxos kein Wachs gezogen, weil dieses einen der Hauptartikel in Chiquitos bildete, und aus beiden Missionen wurde kein yerba maté ausgeführt (Paraguaykraut), weil dieß der Hauptartikel von Paraguay war.... Die Handelsprodukte von Chiquitos waren Salz, treffliches Wachs, feine Baumwollenzeuge; die Goldwäschereien von San Xavier und Santo Corazon und die Silberminen in Chochiis wurden unausgesetzt bearbeitet." — Wir können diese Angaben nicht bestreiten, da wir keinen Blick in die Rechnungsbücher der Gesellschaft Jesu geworfen haben, aber wir dürfen wohl annehmen, daß der H. Verf. dieß auch nicht gethan hat, und daß man sich von dem Reichthum der Gesellschaft Jesu und ihrem finanziellen Gewinn immer übertriebene Vorstellungen gemacht hat. Folgende Notizen mögen dieß darthun:

Im Jahr 1715 ist eine Schrift von einem Ungenannten erschienen, welche, da sie vom Königl. Hofe in Madrid als Schmähschrift verachtet wurde, 18 Jahre später in französischer und lateinischer Sprache gedruckt und in England, Frankreich u. s. f. verbreitet wurde. Diese enthält die Angabe, daß die Jesuiten aus dem Handel mit dem Paraguaykraut jährlich 500,000 Piaster gewinnen, daß die Gold- und Silbergruben ihnen fürstliche Einkünfte abwerfen, und daß sie aus den Handarbeiten von 300,000 Familien jährlich mehr als 5,000,000 Piaster ziehen. Der P. Radero läßt sich in seiner Vertheidigungsschrift hierüber aus, und es erhellt auch aus der Untersuchung des Don de Aquero, daß der Handel mit dem Paraguaykraut, dem Taback, Zucker u. s. f. im Ganzen etwa 100,000 Piaster ertrage, was auch im 2. Punkt der Königl. Resolution v. 1743 als faktisch angenommen wurde. [1]) Diese Waaren wurden entweder nach Buenos Ayres oder nach Santa Fé gebracht, wo sie von zwei Schaffnern der Gesellschaft verwerthet wurden. Es kam aber kein Geld in die Missionen zurück; einmal wurde von diesem Erlös der Tribut bezahlt, dann wurde Eisen, Kupfer, Stahl, Leinwand, Seidenzeuge für die Kirchen und andere Gegenstände, welche in den Missionen nicht producirt wurden, eingekauft. Bedenkt man, daß die Ernährung und Bekleidung, kurz die ganze physische Erhaltung von 150,000 Menschen den Jesuiten oblag, so kann der Gewinn nicht so enorm gewesen sein, wie man annimmt; der einzige Aufwand, den sie machten und aus dem man auf den Besitz von großen Reichthümern schloß,

1) Das Nähere hierüber s. Stöckl. Weltb. 28 Thl. S. 10. 34. 39.

befand in der Verzierung und Pracht der Kirchen; die die Jesuiten selbst mit Wohlgefallen rühmen; daß sie aber die Kirchen in Europa übertreffen, sei eine Lüge, sagt P. Rabero, und die Augen gewisser Leute müssen die Eigenschaft des Königs Midas gehabt haben, wenn sie sagen, daß die vergoldeten hölzernen Bildsäulen, Säulen und Schnitzereien eitel Gold und Silber seien. Daß Goldgruben und Silberminen in den Missionen sich finden, wird immer verneint und hat sich in den 1640. 1657. 1734 angestellten Untersuchungen als nichtig erwiesen.

„Große Schätze der Jesuiten liegen noch theils in den Colegios, theils in den Kirchen vermauert und in die Erde vergraben. — Bis jetzt sind nur wenige Schätze von Werth wieder aufgefunden worden." S. 70. Sonderbar, daß die Spanier, die sonst eine so feine Nase für Gold und Silber hatten, diese Schätze nicht finden!

Uebrigens glaubten die Jesuiten selbst an ihre baldige Wiederkehr, und riefen den Indianern bei'm Scheiden tröstend zu: „Kinder, wir kommen wieder!" S. 69. Vielleicht waren sie deßhalb weltklüger als die übrigen Orden, zur Zeit der Säcularisation. Doch eilen wir zum Ende!

„Die jesuitischen Missionen Paraguay, Moros und Chiquitos standen in voller Blüthe und hatten da, wo früher nur Wildniß war, so zu sagen einen schönen fruchtbaren Garten gebildet, als plötzlich eine furchtbare Lernäische Schlange erschien, deren Häupter Kronen trugen, aus deren Rachen Kanonendampf hervorquoll, und deren Zunge zischend Kabinetsordres, Anathemen und Excommunikationen ausstieß.... Der blühende Garten ward eine Einöde, die Indianer flohen theils in die Wälder, theils wurden sie durch

den giftigen Odem des Ungeheuers ihrer Sinne beraubt; die Missionäre wurden vertrieben und die Missionen blieben stille stehen und wurden unnütz, wie eine Uhr, die nicht mehr aufgezogen wird." .... „Die Missionen kamen unter die directe Gewalt der weltlichen Regierung, Pfarrer wurden gesetzt, und bald beherrschte diese der weltliche Administrator. Statt der Mutter erhielten die Indianer eine Stiefmutter, die schaltete an fremder Stätte liebeleer; die neuen Gebieter füllten sich auf Kosten der Indianer den Beutel, überluden sie mit Arbeit und ließen sie darben.... Endlich stürzte 1824 die spanische Herrschaft, und Chiquitos ward republikanisch (erst 1833); Missionäre erschienen, die statt des Bonete (die Priestermütze) die rothe Mütze trugen und neben das Kreuz den Freiheitsbaum pflanzten, und die Menschenrechte predigten. Da ging es lustig und sonderbar her!" S. 70—75. Und der Erfolg? 40,000 Piaster Schulden, Colegios und Kirchen, Wohnungen und Felder in jämmerlichen Zustand, schlechte Wege, Verminderung des Viehes, der Pferde, Entsittlichung der Einwohner (S. 74); der heutige Chiquitano ist ein Faulenzer, ein Dieb, ein Undankbarer, ein Spieler, ein Fresser und Säufer, ein Feiger, ein händelsüchtiger Mensch, ein jämmerlicher Christ, ein arger Sünder in fleischlicher Lust und ein Blutschänder, ein schlechter Vater, ein schlechter Gatte, ein Verläumder, ein Betrüger." (S. 10—15.)

Das waren die Folgen der Vertreibung der Jesuiten.

Wir bedauern, daß wir mit diesem unbefangenen Urtheile diese Anzeige nicht schließen können, da der Verf. im letzten Abschnitt der Schrift die Jesuiten auf eine Weise beurtheilt, die wir nicht übergehen können. Derselbe hat

nämlich keine geringere Entdeckung gemacht in seinem Streben das Wirken der Jesuiten zu erklären, als daß sie nichts weniger als gute katholische Christen, sondern daß sie — Freimaurer waren. (!) S. 79 und 80. In den Ueberresten ihrer Bibliotheken habe er zwar nichts darauf Hindeutendes gefunden (Papier sei ja leicht zu zerstören), wohl aber in denen ihrer Bauwerke, z. B. dem Corridor der Kirche von San Ignacio. Da der Verf. dieß nicht näher beschreibt, und wir zu wenig in die Geheimnisse der Logen eingeweiht sind, so müssen wir es lediglich ihm überlassen, seine interessante und erstaunungswerthe Entdeckung näher zu begründen! Hätte doch sein Wunsch erfüllt werden können, die Gespräche, welche die Jesuiten (diese Proteuse) des Nachts bei verschlossenen Thüren in ihren Colegio's mit einander führten, zu belauschen — gewiß wäre er dann wenigstens nicht auf den monströsen Gedanken gekommen, daß sie Freimaurer gewesen!

Wir können die weitere Entwickelung seiner Beobachtungen über das innerste (!) Wesen des Jesuitismus nicht näher verfolgen; was der H. Verf. über die Aufhebung des Ordens sagt, über die Mährchen, die man ausgestreut, ist vernünftig und billig.

Wir unsrer Seits sind auch keine unbedingten Lobredner der Jesuiten, und halten die Santos Padres, wie die Chiquitos sie noch jetzt nennen, nicht gerade für lauter Heilige, sie waren Menschen und es mag in ihrem Streben manches Menschliche unterlaufen sein — aber in Südamerika haben sie nur Gutes gewirkt, die Ehre Gottes befördert, zahllose Menschen geistig und körperlich beglückt, viele haben ihr Leben geopfert, ein apostolisches Leben geführt voll Entbeh-

rungen und Mühen und durch Wort, Beispiel und praktische Weisheit das Bild der ersten Kirche erneuert. — ich meine, wo solche Werke vorliegen, sei es eines Geschichtschreibers nicht würdig, unlautere Gesinnungen vorauszusetzen.

E. Vogt.

6.

Gründliche Unterweisung in der katholischen Religion. Nach dem Plane des ehrwürdigen Canisius. Von Martin Krauthrimer, Pfarrer zu Planig in der Diöcese Mainz. Dritte, sehr verbesserte Auflage. Drei Theile. Mainz, bei Kirchheim, Schott u. Thielmann. 1842 u. 1843. Preis 6 fl.

Vollständig haben sich uns bei genauerer Prüfung die nicht geringen Erwartungen bestätigt, welche wir nach dem raschen Absatz der zweiten Auflage und den so günstigen Urtheilen des bischöflichen Censors, katholischer Zeitschriften und tüchtiger Seelsorger von diesem mit Recht den Bischöfen geweihten und in der dritten Ausgabe sehr verbesserten Werke hegten. Es entspricht ganz seinem Titel, und man darf der Mainzer Diöcese in der That Glück wünschen zu diesem Buche und dem zu Grunde gelegten Canisius, welchen der rühmlichst bekannte selige Bischof Colmar zeitgemäß verbesserte und nach dem Wunsche seiner Diöcesanen statt des „Katechismus zum Gebrauche aller Kirchen des französischen Reiches" wieder einführte. Was neuere katechetische Weisen vielleicht und jedenfalls erst nach mancher Läuterung überhaupt und in einigen Stücken besser erzielen mögen, erreicht

die vorliegende Weise nach der Natur der Sache und einer Erfahrung, die nicht von gestern her ist und nur Einzelne für sich hat, ganz gewiß, einfach und nachhaltig.

Das Werk ist im Unterschiede von so vielen bloßen Religionshandbüchern ein wahres katechetisches Handbuch, legt nämlich den Mainzer Canisius nach Inhalt und Ordnung streng zu Grunde, gibt je dessen Antwort sammt Frage mit größerer Schrift und läßt deren Auflösung, Ergänzung, Erläuterung, Erweis, praktische Folgen, Einschärfung und Einsenkung in Herz, Willen und Leben folgen. So hat es ein wahres und gutes Fundament und dient unmittelbar dem Katecheten und Volke in Schule, Kirche und Haus als Ausführung des katechetischen Hauptbuches, des Katechismus. „Mein Bestreben war, auch den Erwachsenen ein Buch in die Hände zu liefern, durch dessen fleißiges Lesen sie die Lücken im Unterricht ausfüllen, gegen Religionsbefehdung bewaffnet und fähig werden, Jedem, der sie ihres Glaubens wegen zur Rede stellt, Antwort zu geben." — Jeder Katechismus ohne solch' katechetisches Handbuch ist für Volk und Katecheten Halbheit, und überhaupt sollten nicht bloß die Grundlagen des Unterrichtes, sondern, soweit es angeht, auch die Mittel und Weisen der Ausführung vom Kirchenregimente dargeboten werden. Dann läßt sich auch leicht entscheiden, was der Katechismus dem Handbuch und Katecheten zu überlassen hat, und wird sich nicht mehr seinem Wesen zuwider und zum Nachtheil des Auswendiglernens und, was noch mehr ist, des lebenslänglichen sichern Behaltens zu sehr in die Ausführung und das paränctische Element verlaufen.

Das Buch ist nicht bloß eine sehr reiche Fundgrube

von allerlei Materialien, sondern ein Organismus förmlicher Katechesen. Wir schauen einen tüchtigen Seelsorger, wie er in der Sonntagschristenlehre vor der Jugend und ganzen Gemeinde mit reicher Erfahrung, allseitiger Belesenheit und vielen biblischen, patristischen und geschichtlichen Kenntnissen, mit warmem kirchlichem Herzen und männlicher Kraft den alten gottseligen Canisius, diesen Apostel der letzten Zeit, lebendig und wirksam macht und ihm sein dritthalbhundert Jahre bewährtes klassisches Ansehen läßt und mehrt. [1]) Freilich darf, ja soll Jeder auf seine Weise und nach den Bedürfnissen seiner Gemeinde den Katechismus durchführen; aber er hat hier ein Muster, besonders für das so nothwendige wirkliche Festhalten an der ihm von der Kirche vorgeschriebenen Grundlage, lernt aus Anschauung, und mehr oder weniger wird Krautheimer's Weise auch die seine sein können. Eben weil wir Katechesen vor uns haben, verzeihen wir sonst anstößige Stellen. Wer wird z. B. die allerdings nicht sentimentalen, aber gewiß schlagenden und wirksamen Worte des Augenblickes und seelsorglichen Eifers nicht gerne verzeihen: „Ist es erbaulicher, daß die Bauernknaben, statt mit einem Rosenkranze, mit Blumensträußen oder mit den Händen in den Hosen in die Kirche kommen?"

Im Uebrigen hat der Verf. auch viele Materien dem Canisius gehörigen Ortes eingefügt, um denselben zu ergän-

1) Hat ja auch Luther's Katachismus, — nach Anlage, Form und Durchführung ganz unser Canisius auf protestantischem Gebiete, — sein dreihundertjähriges Ansehen z. B. in Würtemberg uns zur Beschämung behalten. Einzelnen ist er anstößig geworden, aber nicht dem Kirchenregimente zu voreiliger Abschaffung vor dem Eintritte des wirklich Besseren und Zeitgemäßeren.

zen, „den Mängeln seines Systems abzuhelfen und das Buch auch für die übrigen Diöcesankatechismen desto brauchbarer zu machen.“

Recht gute Erwartungen begründen auch die Worte: „Ich bin weit entfernt, die Unverschämtheit der Dohle in der Fabel nachzuahmen, die sich mit den gefundenen Federn des Pfaues schmückte, um damit, als ihrem Eigenthume, zu prangen. Ich gestehe vielmehr, daß ich aus den Blüthen der besten Werke Frankreichs, Deutschlands und Italiens, der Biene gleich, Honig zu sammeln, und wie Vincenz von Lerin sich ausdrückt, nicht neue Dinge, sondern alte neu vorzutragen suchte.“

Die Begriffe sind so kirchlich, präcis, allseitig, populär und einfach gestellt und entwickelt, daß sie die beste und festeste Basis des religiös-sittlichen Lebens bilden und öfter auch dem Theologen in neuem, erfreuenden Schlaglichte erscheinen. Ebenso reich, allseitig, kurz und bündig sind in der Regel die Beweise gegeben, und stets erhält der katholische Glaube neben der Bibel durch Tradition, Entscheidung und Auctorität der Kirche seine eigenthümliche Färbung, Entwicklung, letzte und allseitige Begründung und Ergänzung. Die praktischen Folgen werden mit befriedigender Vollständigkeit gezogen, und öfter geht der Vortrag in bald gemüthliche, bald ernste, ja ergreifende, bald kurze, bald ausführliche Paräneſe über. Die verschiedenen Einwürfe, Ausflüchte, Beschönigungen, Umgehungen sind fleißig angeführt und schlagend abgethan. Der Verf. spricht aus dem Leben für das Leben.

Wie Canisius, so trägt auch das nach ihm bearbeitete Buch ein starkes confessionelles Gepräge, schützt und

ſtützt das Katholiſche nicht bloß indirect, ſondern reicht auch unmittelbar Schutz- und Trutzwaffen, widerlegt das Falſche der gegneriſchen Lehre und eine große Mannigfaltigkeit der überall curſirenden proteſtantiſchen Einwürfe und Entſtellungen katholiſcher Dinge. Beſprechung des Confeſſionellen, ſofern es mit Wahrheit, Liebe, ächter Duldung und chriſtlicher Klugheit geſchieht, ſollte man endlich einmal, wenn und ſoweit katholiſche Gemeinden mit Proteſtanten in Berührung kommen, nicht bloß billigen, ſondern auch fordern, am wenigſten an Katholiken tadeln, an Proteſtanten aber überſehen oder in Ordnung finden. So gewinnt das Volk tiefe und freudige Ueberzeugung von der eigenen Confeſſion, Einſicht in das Weſentliche und Unweſentliche der Kirche und confeſſionellen Unterſchiede, Waffen gegen alle Angriffe, lernt Rede und Antwort geben über ſeinen Glauben, für denſelben gewinnen, doch Mißverſtändniſſe heben. „Toleranz beſteht wahrlich nicht im Nichtwiſſen oder Nichtwiſſenwollen der Unterſchiede, im Indifferentismus, ſondern im Lieben, Dulden und Tragen trotz der Unterſchiede, in wahrhaft chriſtlicher Liebe. Schön ſagt der Verfaſſer: „Bei der Erklärung polemiſcher Fragen war mir die Wahrheit lieb, aber der Friede auch, eingedenk der goldenen Regel: Liebet die Wahrheit und den Frieden! Freilich fordern unſere Toleranzprediger, welche die Toleranz um ſo weniger im Herzen haben, jemehr ſie dieſelbe im Munde führen, von dem katholiſchen Religionslehrer, daß er, um tolerant zu ſein, die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen halte Röm. 1, 18, ſeiner Religion keinen Vorzug gebe, im Indifferentiſt, alſo ein Religionslehrer ohne Religion ſei. Allein, des goldenen Denkſpruchs Gregors von Nazianz eingedenk, fürchte ich

nicht, jenen zu mißfallen, denen zu mißfallen räthlicher ist, als zu gefallen." Auch falsche Lehren früherer Zeiten sind öfter zur Beleuchtung und Stütze des katholischen Dogmas und zur Sicherstellung gegen ähnliche Irrthümer beigezogen.

Die sittlichen Dinge sind gleichfalls nach den schärfsten, aber stets populären begrifflichen Momenten, unter genauer gegenseitiger Abgrenzung, in reicher Mannigfaltigkeit und Entfaltung und mit Beiziehung des so nöthigen casuistischen Details ausgeführt. In letzterer Beziehung besonders können auch Beichtväter Manches bei Krautheimer lernen. Er legt mit Canisius und im Unterschied von neueren Werken großes Gewicht auf Entwicklung und Nennung der Sünden; und ich denke, es ist allseitig wichtig, in der Sonntagschristenlehre die Dinge bis in's Einzelnste beim rechten Namen zu nennen, auch auf die Gefahr hin, mit Canisius, der eben selig gesprochen worden ist, z. B. unkeusch gescholten zu werden. Der Verf. handelt die Sittenlehre seiner Grundlage gemäß vorzugsweise nach dem Dekalog ab, ohne das eigenthümlich Christliche in Ausführung und Begründung zu vergessen, insbesondere unter vorangeschickter reicher Besprechung der Alles zusammenfassenden und enthaltenden Liebe.

Viele specielle, aber nothwendige Fragen, die von neueren Werken mit keiner Sylbe berührt werden, erhalten die befriedigendste Antwort, und überhaupt übertrifft das Werk durch theologischen und kirchlichen Geist, Benützung des ganzen Schatzes der Kirche, richtige und präcise Begriffe, Vermeidung aller leeren Wortmacherei, schlichte und feste Nennung der Sache und ihrer feineren kirchlichen Bestimmungen, durch Vollständigkeit und allseitige Entwicklung

ähnliche Bücher der letzten Dezennien bei weitem; und nach richtiger Einsicht in den Zweck der Katechese ist ihm reiche Erkenntniß und Ueberzeugung, gründliche Unterweisung die Hauptsache, nicht ein predigendes, heilsame vage Eindrücke beabsichtigendes, von Dogma und Kirche mehr oder weniger abgelöstes. Wesen.

Ein besonderer großer Vorzug aber ist, daß das neue und alte Testament, seine Aussprüche und Geschichten, die Tradition, die kirchlichen Entscheidungen, vor allem des Trienter Concils, die Schriften der Väter, die Kirchengeschichte, das Leben der Heiligen, Cult und Disciplin, auch Profangeschichte, Bilder und Gleichnisse, Anekdoten, Fabeln, Aussprüche der Heidenwelt — so reich und treffend zur Erklärung, Beweisführung, Widerlegung, Bestimmung des Herzens und Willens benützt werden, wie man es anderwärts wohl umsonst sucht. Dadurch besonders ist das Werk eine wahre Fundgrube für alle Verwaltung des Wortes, hat es ein so anziehendes, frisches, lebendiges, kernhaftes, schlagendes, populäres Wesen erhalten, erscheint das Alte in stets neuem Gewande, liegt in allem Licht, Wärme und Kraft beisammen. Viele Stellen sind wahre biblische Mosaikgemälde; und wer die Schönheit, Kraft und Einfalt des alten Testamentes, seinen Reichthum z. B. für die Mannigfaltigkeit der Tugenden und Laster kennt, und weiß, wie es so Vielen eine terra incognita, ein verborgener Schatz ist, wird dem Verf. für dessen so allseitige Verwendung sehr zum Danke verpflichtet sein. Daß er die Schriftstellen auch frei gebraucht, sie im Lichte der ganzen Bibel und des Glaubens betrachtet, und so viel sagen läßt, als sie sagen können, verdient nicht Tadel, sondern Lob.

Indeß lassen sich mehrere Fehler nicht verkennen, und öfter wird man an die Scholastik erinnert. Vor Allem hat das Buch wie die Vorzüge, so auch mehr oder weniger die unläugbaren Mängel seiner Grundlage, des Canisius, besonders in der Anordnung. Sodann ist Einiges geschichtlich falsch, doch unerweislich; Anderes sagt mehr, als die Kirche. Z. B. „Die Apostel haben die zwölf Artikel des Glaubens verfaßt; Christus hätte uns auf leichtere Weise, mit einem einzigen Blutstropfen erlösen können, weil solcher einen unendlichen Werth in sich begreift; Christus ging aus dem Grabe ohne Verletzung des aufgeprägten Siegels, wie aus dem Schooße seiner jungfräulichen Mutter ohne Verletzung ihrer Jungfrauschaft hervor; er hat auch sein vergossenes Blut wieder angenommen; die Apostel haben die vierzigtägige Fasten eingesetzt; da Niemand unfehlbare Gewißheit hat, ob er recht getauft sey, indem leicht bei der Taufe ein Hauptfehler geschehen konnte, entweder aus Abgang der rechten Meinung oder weil das Wasser nur die Haare nicht aber die Haut des Täuflings berührte, das Wasser nicht bei Aussprechung der Worte aufgegossen, oder die erforderlichen Worte nicht ausgesprochen wurden; so soll Jeder, wenn er zum Gebrauche seiner Vernunft gelangt, öfters, nebst einer vollkommenen Reue, eine Begierde nach der heiligen Taufe erwecken, damit, wenn er nicht recht getauft seyn sollte, er durch die Begierdetaufe selig werde; in der Hölle ist wahrhaft Feuer." Freilich enthält die meisten dieser Sätze die Grundlage, Canisius. Besonders treffen wir viele vermeidliche Wiederholungen, Zerstückelungen und Auseinanderstellungen des Zusammengehörigen, unnütze Abstractionen, äußerliche Auffassungen, die nicht zum allerdings

wahren Kern vorbringen, ſonderbare, ſpitzfindige, halbe, äußerlich gehaltene Beweiſe. Beſonders beweist der Verfaſſer öfter vorzugsweiſe und zunächſt aus der Vernunft. In den Schriftſtellen wird nicht ſelten gar zu viel geſucht und gefunden; und ſo populär das Ganze gehalten iſt, ſo bleibt doch auch Vieles, beſonders aus der Schrift und den Vätern für das Volk und ohne Nachhilfe des Katacheten unverſtändlich. Die Darſtellung des organiſchen Proceſſes der Rechtfertigung und Bekehrung fehlt; und überhaupt iſt die Sittenlehre trotz der chriſtlichen Begründung doch mehr nur ein Aggregat, ein in Einzelnheiten auseinander fallendes Ganze, als eine Darſtellung des Werdens, Weſens, Wachſens und ſich Entfaltens des Guten und Böſen. Die Unterſcheidung von Tod — und läßligen Sünden iſt einſeitig geblieben, weil nur die objective, nicht auch die ſubjective Seite, der Zuſtand des ſie Begehenden, in Berechnung gezogen wird. Ueberhaupt könnte der Verfaſſer durch angemeſſenes Eingehen auf die neuere Katechetik ſein Werk noch viel brauchbarer machen.

Doch die Mängel ſind neben den Vorzügen gering und prudens lector corrigit. Der Herr ſegne das Werk in ſeinem Laufe durch das katholiſche Deutſchland! Greift neben Hirſcher nach Krautheimer, beide, glaube ich, ergänzen ſich in vielen Stücken, benützt insbeſondere des Letzteren reichen aus der ganzen Kirche zuſammengeleſenen Schatz, ſein Altes und Neues; ſo erreicht ihr ſicher das hohe Ziel und gewinnt gewiß bald die ganze Gemeinde nicht bloß äußerlich, ſondern innerlichſt für euer Wort in der Sonntagschriſtenlehre.

Graf.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,
Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der K. Universität Tübingen.

Sechsundzwanzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1844.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien, bei Braumüller und Seidel, so wie bei C. Gerold.
Prag, Haase Söhne.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Schelling'sche Philosophie in ihrem Verhältniß zum Christenthum.

Zweiter Artikel.

Die positive Philosophie.

„Die positive Philosophie geht weder von dem blos im Denken Seienden, noch von einem in der Erfahrung Vorkommenden, sondern von dem absolut Transcendenten aus, was eben so über aller Erfahrung, als über allem Denken ist (Schelling bei Paulus, S. 412)." [1]) Es ist dies absolut Transcendente das Sein, das aller Potenz zuvorkommt, und deßhalb einerseits als „überseiendes," andrerseits als „unvordenkliches" Sein bezeichnet wird (S. 433. 449 f.). Die Behauptung, die Vernunft sei „im Besitze des absoluten Prius, selbst des der Gottheit," [2]) erleidet hiedurch eine bedeutende Einschränkung, und reducirt sich auf den allbekannten Gedanken, daß die Idee Gottes der Vernunft

1) Vgl. unsern ersten Artik. im vorig. Hft. d. Dschrift. S. 72.
2) Erster Artik. a. a. O. S. 66.

angeboren sei. Das reine Sein wird zwar schon in der negativen Philosophie erkannt, aber nur als ein Sein im Begriff, nur als Idee kommt es in ihr vor; als ein wirkliches bringt es erst die positive Philosophie zur Erkenntniß, und zwar nicht in stetigem und nothwendigem Fortschreiten des Denkens, sondern durch einen Willensact, d. h. durch Glauben. Es gibt also nach Schelling wohl ein aprioriſches, rein rationales Erkennen, und dies geht dem realen voran, aber alle eigentliche Erkenntniß, alles Erkennen des Wirklichen beruht auf Denken und Wollen zugleich. [1]) Das reine, aller Potenz vorhergehende Sein, weil es über allem Denken und aller Erfahrung ist, können wir nur durch einen Act des Willens (für uns) setzen: „wir wollen es als existirend haben" (S. 447). Aber auch das aus dem (realen) absoluten Prius Abfolgende läßt sich nicht a priori erkennen und eigentlich beweisen, sondern erst wenn es ist nachweisen (S. 414); denn es hat als absolutes Prius keine Nothwendigkeit, sich ins Sein zu bewegen, sondern was aus ihm hervorgeht, ist die Folge einer freien That, und kann deshalb nur durch ein gewolltes Wissen ergriffen werden. Dessen ungeachtet polemisirt Schelling gegen Jacobi's Glaubenslehre. „Jacobi, sagt er (S. 527), blieb nichts übrig, als dem Pantheismus theoretisch recht zu geben. Er setzte ihm einen unüberwindlichen Glauben an den persönlichen Gott entgegen, und nannte sich erst einen Gläubigen, später einen Vernunftgläubigen. Aber im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennt man den, der die Unmöglichkeit einer Sache einsieht und doch glaubt, nicht einen Vernunftgläubigen!" sondern,

1) Erster Artik. S. 69 f.

daß wir es gerade heraus sagen, Vernunftlosgläubigen, Abergläubigen, Köhlergläubigen ꝛc. Aber Jacobi sah nicht die Unmöglichkeit der Sache (eines persönlichen Gottes), sondern nur ihres Beweises ein, und nannte sich deßhalb einen Gläubigen, weil er etwas für wahr hielt, ohne durch beweisende Gründe desselben gewiß zu sein, ja obgleich er einsah, daß dieses Fürwahrhalten gar nicht bewiesen werden könne. Es ist ein großer Unterschied, etwas annehmen, obgleich man es nicht beweisen kann, und etwas annehmen, von dem man weiß und beweisen kann, daß es unmöglich und der Vernunft widersprechend ist. In dem letztern Fall war Jacobi nicht, und hat deßhalb auch das Prädicat eines Vernunftgläubigen nicht verwirkt. Ob er in seiner Skepsis an einer wahrhaft wissenschaftlichen Philosophie und Gotteserkenntniß nicht sonst zu weit gegangen sei, ist eine ganz andere Frage, die aber nicht hieher gehört; jedenfalls war es nicht nothwendig, die von Jacobi eingenommene Stelle des Vernunftglaubens für vacant zu erklären und ihn auf die des Köhlerglaubens zurückzusetzen, da neben und über ihm auf jener Bank noch Platz genug ist. Auch Schelling beweist, wie er oft und deutlich genug erklärt, die Existenz eines persönlichen Gottes nicht, und gibt somit selbst dem Pantheismus theoretisch recht, sofern dieser durch reines Denken und bloße Vernunft, ohne Voraussetzung und ohne Glauben, das Seiende erkennt, während er zu diesem Behuf dem Denken das Wollen zur Seite oder den Glauben dem Wissen voran stellt. Alles was er zum Unterschied von Jacobi und mehr als dieser leistet, besteht darin, daß er der positiven, mit dem Glauben an den existenten Gott beginnenden Philosophie eine andere, die negative vorausschickt, die die Idee desselben aus der

Vernunft beweiſt. Er geht von der Potenz des Seins aus, die gleich iſt der Potenz des Denkens, und unterwirft ſie und mit ihr das Denken einer „nothwendigen Bewegung“ (S. 412), an deren Ende die Idee Gottes, das reine Sein blos im Begriff oder in der Vernunft, zum Vorſchein kommt. Könnten wir dieſe Deduction als vollkommen gelungen auch zugeben, ſo würde doch durch ſie mehr nicht bewieſen ſein, als daß die Idee Gottes eine dem vernünftigen Denken nothwendige oder vielmehr negativ etwas nicht nicht zu denkendes ſei. Aber mit dem rein Rationalen kommt man, wie Schelling nachdrücklich lehrt, [1]) nicht zum Realen, und die bloße Ableitung der Idee Gottes aus der Vernnnft gilt ſo wenig als Beweis für ihre Realität, daß ſie vielmehr die Nothwendigkeit des Glaubens an ſie erſt recht in's Licht ſetzt — wenn nämlich überhaupt das, was wir Gott und einen perſönlichen Gott nennen, keine bloße Idee bleiben, oder Denken und Sein nicht als identiſch (als die Attribute der unendlichen Subſtanz) geſetzt, d. h. der Pantheismus aufgeſtellt werden ſoll. Nur darin geht Schelling weſentlich von Jacobi in dieſer Beziehung ab, daß er in jener Deduction eine Hinleitung auf den Glauben erblickt, und die negative Philoſophie, die es mit ihr zu thun hat, als den die poſitive begründenden Theil der Philoſophie überhaupt betrachtet, [2]) wogegen Jacobi den Glauben als das tiefſte Fundament alles Wiſſens und aller Wiſſenſchaft erklärt und aus dieſem Satze die entgegengeſetzte Folgerung zieht. „Die bloße Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Be-

1) Erſter Artikel S. 65 ff.
2) Erſter Artik. S. 69 ff.

schaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens — sagt er [1]) — führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseins, daß sie im Gegentheil (das vollkommne Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, nothwendig zerstört, indem sie mit der größten Klarheit einsehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjectives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, daß er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren, und somit kein bloßes Hirngespinst; eben so sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst sein kann." Dieses Verzweifeln an jeder wissenschaftlichen Philosophie theilt Schelling nicht, und darin ist er gegen Jacobi ganz im Recht. Denn wenn auch alle wirkliche Gotteserkenntniß auf Glauben beruht, so schließt dies doch eine wissenschaftliche Philosophie nicht aus; soll aber diese nach Schelling dadurch zu Stande kommen, daß der realen Erkenntniß eine ideale, der positiven Wissenschaft eine negative vorausgeschickt und zu Grunde gelegt wird, so ist dies eben der alte Irrthum einer aprioriſchen Erkenntniß vor und unabhängig von der unmittelbaren Vernunftwahrnehmung.

Die positive Philosophie will zunächst den Begriff Gottes als eines selbstbewußten und freien, d. i. persönlichen Wesens zur Anerkennung bringen. Schelling vollführt diese Aufgabe durch Nachweisung nicht der Dialektik unseres Gottesbegriffs, sondern einer Art von objectiver Entwicklung in Gott. Er

1) Jacobi, von den göttlichen Dingen, sämmtl. Werke. Band. 3. S. 368 f.

bemerkt deßhalb gegen Jacobi, daß dieſer Gott gleich mit Bewußtſein ſetze, wogegen er von einem Urſein Gottes ausgehe, das ihm ſelbſt zuvorkomme (S. 459). Wir würden den Gegenſatz ſo bezeichnen: Jacobi weiß ſeinen Gottesbegriff nicht von dem unmittelbaren Glauben aus dialectiſch zu gewinnen, Schelling dagegen dringt auf dieſe Dialectik — wenn der letztere nicht weiter ginge, und den bloßen Denkproceß, den wir durchlaufen, wenn wir einen wiſſenſchaftlichen Begriff von Gott aufſtellen, für eine in Gott ſelbſt vor ſich gehende Bewegung, für eine Art von Selbſtgeſtaltung Gottes durchgängig erklärte. Es gibt zwar eine ſolche Bewegung, einen ſolchen Proceß in Gott, ſo gewiß er ein lebendiger Gott iſt, aber darunter iſt das ewige Daſein und Wirklichſein Gottes in drei Perſonen zu verſtehen, wovon Schelling zunächſt noch gar nicht redet und dem er andere Bewegungen und Proceſſe in Gott vorausgehen läßt.

Wie fängt er nun an, und wie ſchreitet er fort? Anfang der poſitiven Philoſophie, ſagt Schelling (S. 448), iſt das Sein, das nie potentiâ geweſen, ſondern immer actu; denn das wahre Princip könne nicht die Potenz ſein, die dem Sein vorausgeht, und die, weil ſie das Sein *vor* ſich hat, gegen den „Umſturz" nicht geſichert iſt, vielmehr die Nothwendigkeit in ſich hat, ins Sein überzugehen; das wahre Princip müſſe das ſein, was gegen alle erſt nachfolgende Möglichkeit geſichert iſt, das Sein *hinter* ſich als ein überwundenes hat: das unzweifelhaft Exiſtirende, obenauf Bleibende (vgl. S. 412 f. 451.). Das aller Potenz vorhergehende Sein nun iſt der actus purus; dieſer aber ſei ſtarr und unbeweglich, und ohne Potenz deßhalb nicht fortzukommen [1]) (S. 456).

1) Dieſe Abweichung von dem gewöhnlichen Begriff iſt zu bemerken. Nach dem dem Ausdruck actus purus zu Grund liegenden Gedanken

Geht dem reinen Sein — so argumentirt Schelling — eine Potenz nicht vorher, so kann ihm doch eine nachfolgen; dem reinen Sein kann sich nachher eine Möglichkeit darstellen, ein anderes zu sein als es unvordenklich ist, und stellt sich ihm dar in der Möglichkeit eines andern Seins (S. 453 f.). Dies andere Sein ist ein Sein, das es wollen kann, während es sich selbst nicht wollen kann, und sein Wille ist eben die Potenz desselben, das deßhalb ein sein- und nicht seinkönnendes, ein zufälliges Sein ist. Indem sich aber dem unvordenklichen Sein die Möglichkeit eines andern Seins als Gegenstand seines Wollens darstellt, wird es sich als Herr eines Seins (nach Schelling-Persönlichkeit) bewußt und wird dadurch frei von der Nothwendigkeit seines Seins und zum sich selbst besitzenden Sein. „Der, der Herr ist, das Zufällige zu setzen, ist seines Ursein mächtig geworden, den actus purus zur Potenz zu erhöhen," d. h. in das eigene starre und unbewegliche Sein Leben und Bewegung zu bringen (S. 455 ff.). Die dem schlechthin Seienden sich darstellende Möglichkeit (Potenz), ein anderes von dem zu sein, was es seinem unvordenklichen Sein nach ist, dies Princip, das Gott seinem unvordenklichen Sein entgegenstellte, entriß ihn seiner starren Ewigkeit und setzte ihn gegen sein blindes Sein in Freiheit. Damit erst — mit dieser Möglichkeit — fängt

---

ist das, was als reine Thätigkeit bezeichnet wird, das Beweglichste, Lebendigste, in dem keine Passivität, Ruhe und Zuständlichkeit ist, wogegen die Potenz, oder ein mit Potentialität behaftetes, von dieser aus in die Activität tretendes Sein in dem Maaße bewegungslos und unlebendig ist, in welchem die Potentialität vorherrscht. Die Scholastiker, welche Gott als actus purus bezeichneten, haben daher auch damit den dem Schelling'schen geradezu entgegengesetzten Begriff verbunden.

seine Gottheit an, damit, daß er „potentia actus purus“ wird (S. 458. 463 f.). Hier kehren sich, fügt er dann bei, die Begriffe um; das blinde (unvordenkliche) Sein zeigt sich nunmehr als das Impotente; das Seinkönnende, dem jenes Sein vorausging, als das Potente (S. 464): jenes ist das, *ohne* welches Gott nicht Gott ist — das Negative, — dieses das, *durch* welches er Gott ist — das Positive (S. 455).

Dieselben Gedanken kehren in einer Menge von Variationen wieder, die die Geduld des Lesers auf eine schwere Probe setzen, und einen festen und klaren Begriff ihm doch nicht verschaffen. Wir versuchen es, diese Gedanken schärfer zu fixiren, um sie dem Verständniß näher zu bringen und zugleich in ihrem wahren Werthe zu zeigen. Schelling geht von dem Sein aus, das actus purus ist. Dies ist zunächst ein blos negativer und ganz leerer Begriff. Indem man nämlich darauf sieht, daß alles Endliche von der Potenz oder Möglichkeit aus im Sein oder in der Wirklichkeit ankommt, wird das *Unendliche* als dasjenige begriffen, was nicht erst von der Möglichkeit in die Wirklichkeit, von der Potenz in den Actus übergeht, sondern ein immer schon actu Seiendes, actus purus ist. Soll nun dieser Begriff nicht bloß die Negation des potentiellen Seins und somit ohne eigentlichen Inhalt sein, andrerseits aber, wenn ihm Inhalt gegeben wird, dieser dem Object gemäß sein; so müssen wir die Potenz hinzunehmen und zwar, wie bei dem Endlichen, als den Grund, als das Vorausgehende, aber dieselbe im Actus rein aufgehoben denken. Gott ist das Sein, dessen Potenz im Actus aufgegangen ist, das den Grund nicht außer, sondern in sich selbst hat, und in dem der Grund zu sein

nicht verschieden ist von seinem wirklichen Sein. Dies ist die Dialectik des gemeinen Begriffs Gottes in seiner Allgemeinheit als des Ens a se, des reinen Seins u. s. f. Derselbe Denkproceß ist es, durch welchen wir den Begriff Gottes als des absoluten Subjects gewinnen. Wir setzen die Substanz als die Grundlage, das so zu sagen Vorausgehende, und begreifen Den als reinen Geist, in welchem die Substantialität ganz in Subjectivität umgewandelt, in dieser völlig aufgelöst ist. Diesen Gedankengang anerkennt Schelling selbst, freilich nur wie im Vorbeigehen und ohne die Anwendung davon auf seine obige Darstellung zu machen, die er damit als eine verfehlte hätte aufgeben müßen. Er sagt: „Ein Wesen, das in seinem Ursein, worin es von selbst ist, beharren müßte, könnte nur starr und unbeweglich, todt und unfrei sein. Selbst der Mensch muß von seinem Sein sich losreißen, um ein freies Sein anzufangen. Je höher die Macht dieser Selbentschlagung und Entäußerung, desto productiver, unabhängiger, göttlicher erscheint der Mensch. Sich von sich selbst zu befreien, ist die Aufgabe aller Bildung. Die, welche nicht von sich hinwegkommen, bleiben unvermögend" (S. 464). Persönlichsein ist ein sich Erheben über den Naturtrieb und Instinct durch den freien Willen und die Vernunft und ein Beherrschen der erstern durch die letztern; je mehr dies geschieht, desto mehr ist der Mensch gottähnlich. Der Mensch ist aber nie im Stand, sich der Natur, der Substanz an ihm völlig zu entschlagen, sie völlig zu vergeistigen und in lauter Vernunft und lautere Freithätigkeit aufzulösen: absolute Persönlichkeit ist nur Gott. Man kann Gott nicht anders denken als nach der Analogie des göttlichen Menschen, der sein Ebenbild und ihm ähnlich ist? Freilich muß man den Anthropomor-

phismus aus dem Gottesbegriff wegschaffen; aber sicherlich darf man den Begriff des endlichen Geistes nicht auf den Kopf stellen, um den des unendlichen zu finden? Das wäre ohne Zweifel nur dann der rechte und einzige Weg, wenn der endliche Geist der Antipode des unendlichen wäre. Wird der Mensch Gott immer ähnlicher, je mehr er von dem blosen Naturwesen zum geistigen, aus der Ruhe zur Lebendigkeit, aus der Möglichkeit der Vernunft und Freiheit zur wirklichen Vernunft und zum freien Wollen sich erhebt, so wird dies auch der Weg sein, auf welchem unser Gottesbegriff sich bildet. Gott ist also das Wesen, in welchem die Potenz fortwährend im Actus, die Natur im Geist, die Substanz im Subject aufgeht, und immerdar schon aufgegangen ist, sofern sein Sein und Leben als ein ewiges alle zeitliche Entwicklung ausschließt. Von dieser Betrachtung scheint Schelling auch gar nicht zurücktreten zu wollen. Denn wiewohl er mit dem actus purus beginnt und hernach in diesen die Potenz hineinbringt, so beschreibt er doch das, was er actus purus nennt, in der That als Potenz und Substanz, nämlich als das Starre und Unbewegliche, und das was er Potenz nennt, als das Bewegliche, Lebendige, als das Freie und Geistige; er hat denselben Begriff von dem Absoluten, den wir nachgewiesen haben, in dem Begriff des potentiâ actus purus, und scheint selbst anzuerkennen, daß er ihn anfänglich auf den Kopf gestellt habe, wenn er schließlich bemerkt, daß sich die Begriffe von Potenz und Actus „umkehren." Sehen wir indeß von der Oberfläche auf den Grund, so offenbart sich uns nicht etwa blos ein Vergreifen im Ausdruck, sondern eine wesentliche Differenz sowohl in der Construction des Gottesbegriffs als auch in dem Inhalte desselben. Diese Differenz

besteht aber in letzter Instanz darin, daß Schelling nicht einen Denkproceß beschreiben will, dessen Resultat der Gottesbegriff ist, sondern das Werden Gottes als Geist, seine objective Geschichte. Da kann er unmöglich von der Potenz anfangen; denn wenn Gott von der Potenz aus im Sein ankäme, so wäre er endlich und nicht das Absolute. Ein weiterer Grund liegt darin, daß Schelling seiner mit Gott anfangenden positiven Philosophie eine mit der Idee Gottes endende negative Philosophie zur Grundlage gegeben hat, welche von der Potenz des Seins ausgeht und zu dem Begriff des actu Seienden als ihrem letzten und höchsten fortgeht. Dies actu Seiende muß nun, wenn die negative Philosophie nicht ganz werthlos sein soll für die positive, in dieser als Wirklichkeit das Erste d. h. die erste Stufe des existenten Gottes sein.

Hiemit ist eine von der theistischen gänzlich verschiedene Betrachtung Gottes und sofort auch der Welt zur unausweichlichen Nothwendigkeit geworden. Hat das reine göttliche Sein, wie Schelling sagt, die Potenz seines Seins als überwunden hinter sich, so liegt vor ihm nichts als das von ihm verschiedene, andre Sein. Da aber außer Gott nichts ist, was nicht durch ihn ist, so ist vor allem in dem reinen göttlichen Sein selber die Ursache oder Möglichkeit (Potenz) des andern Seins zu suchen. Allein wie sollte der als starres, unlebendiges Sein geschilderte Actus purus dazu kommen, Ursache eines andern Seins zu sein? Jedenfalls muß man erst fragen, wie er es wird, da ja hier Gott selbst aus dem Gesichtspunct des Werdens betrachtet wird. Schelling sagt, dem Actus purus stelle sich die Potenz eines andern Seins dar. Sich selbst könne Gott nicht wollen, mit sich selbst vorerst gar nichts anfangen, aber ein andres

Sein könne er wollen oder nicht wollen, und dieser Wille sei eben die Potenz des andern Seins, durch die er sofort selber frei und seiner mächtig werde. Dies würde die Vorstellung geben, daß in Gott zuerst ein in Bezug auf ihn selber unwillkührlicher, blinder Wille auftrete, mittelst dessen er sofort seiner selbst mächtig und wahrhaft frei werde. Aber diese pantheistische Vorstellung, die aus seiner früheren Epoche in die gegenwärtige hereinspielt, ist nicht diejenige, die er jetzt durchführen will, sondern sie dient ihm nur zum Ausgangspunct und zur Unterlage, um ein antipantheistisches und zwar dualistisches System darauf zu erbauen. Die Potenz des andern Seins wird nämlich auch dargestellt als etwas, das sich Gott gleichsam von außenher darbietet und durchaus nicht von ihm hervorgebracht ist, als eine Art ewiger Materie, die als eine möglichе neben Gott ist, und über die er sich zum Herrn erhebt. Darin besteht nach Schelling die Persönlichkeit, in der Herrlichkeit über ein Sein, ganz in ähnlicher Weise, wie einst Hermogenes argumentirte, daß Gott nicht Herr und also auch nicht Gott wäre, wenn nicht von Ewigkeit her etwas außer ihm existirte, über das er herrscht. Tritt nun diese Vorstellung desto bestimmter hervor, je weiter Schelling in seinem System fortschreitet, so kann er doch und will der erstern sich nicht entschlagen, weßhalb dieses sein neuestes System etwas unerträglich Bastardartiges an sich hat.

Fassen wir die Möglichkeit des andern Seins zuerst als eine dem reinen Sein immanente und ganz in ihm selber begründete, so ist dies der Begriff einer Freiheit Gottes nach außen, die Möglichkeit eines freien Handelns. Diese Freiheit ist Gott nicht abzusprechen; aber sie setzt die Freiheit

an und in ihm selbst, das Freisein voraus. Nach Schelling soll jedoch umgekehrt jenes der Grund von diesem sein! Das ist mit den gewöhnlichen Begriffen von Freiheit nicht zu vereinigen. Fassen wir aber die Möglichkeit des andern Seins als eine von Gott schlechthin unabhängige, als etwas, was sich Gott „darstellt," so ist dies andre Sein entweder nur das Andersein Gottes, oder wirklich ein außergöttliches, wenn auch nicht ungöttliches Sein. Im ersten Fall haben wir die bekannte pantheistische Vorstellung, im andern eine rein Dualistische. Die Schelling'sche Darstellung schließt jene nicht entschieden aus, neigt aber, wie wir bald sehen werden, vorzugsweise auf die Seite der letztern. Schelling hält es für nöthig, sich gegen den (so nahe liegenden) Einwand zu rechtfertigen, als lehre er einen materialen Pantheismus (Naturalismus) dadurch, daß er in Gott selbst die Potenz eines ungöttlichen Seins setze (S. 466). Allerdings wäre dies so, meint er, wenn in Gott nichts anderes gesetzt würde, als jene Potenz des Andersein; allerdings sei Gott als Gott eine unendliche potentia existendi, außer sich zu sein — man bemerke sich dies als ein Beispiel von den vielen, der Sprache philosophische Geheimnisse abzulocken — aber er sei nicht blindlings übergehende Potenz. Und warum ist er dies nicht? Weil der Act des blinden Existirens vorausgehe, wodurch Gott eben so frei gegen jene Potenz des Andersein sei als ihn diese in Freiheit setze (S. 467). Wie keck hier der Widerspruch hervortritt, bedarf kaum einer Bemerkung. Gott verhält sich frei gegen jene Potenz, die ihn erst frei macht! Geben wir indessen den uns schon bekannten doppelten Willen, den unwillkührlichen und den willkührlichen, auch zu, so kommen wir doch nicht über die

Alternative hinaus: entweder ist Gott nicht die freie Ursache des andern Seins, oder dies andre Sein ist nicht das Mittel, wodurch er frei ist. Wäre auch vollkommen bewiesen, daß Gott nicht die blinde Ursache des andern Seins ist, so würde damit der Pantheismus höchstens als Spinozistischer zurückgewiesen sein, und nicht auch z. B. der Hegel'sche, jedenfalls aber wäre der theistische Begriff noch lange nicht erreicht. Nach diesem ist Gott die von allem andern außer ihm schlechthin unabhängige, absolut freie Ursache der Welt. Aber jenes ist nicht einmal bewiesen, nicht einmal klar gedacht. Weil der Actus des blinden Existirens vorhergeht, deßhalb ist die an ihn sich anschließende Potenz des Andersseins nicht blindlings übergehende Potenz! Und doch verhält sich das, was jener Actus ist, frei gegen diese Potenz! Wenn dies ist, so ist es kein blindes Existiren, und wenn es ein blindes Existiren ist, so verhält es sich nicht frei gegen die, Gott weiß wie sich einstellende Potenz. Daß Schelling nur den Spinozistischen Pantheismus „überwindet," davon gibt er selbst ein unverwerfliches Zeugniß. Der wahre Gott, sagt er, ist der lebendige, lebendig aber ist der Gott, der aus eigener Macht aus sich herausgeht, ein Anderes von sich in seinem unvordenklichen Sein wird, verschieden von dem Sein, in dem er a se ist; Gott ohne diese Macht denken, hieße ihn der Möglichkeit jeder Bewegung berauben und die Dinge mit Spinoza aus Gott emaniren lassen (S. 465). Das andre Sein und das Andersein Gottes sind hier geradezu identificirt und die Macht, die Gott beigelegt wird, kann alles andre sein, nur nicht freie Selbstmacht. Es ist aber auch (a. a. O.) der Spinozistische Pantheismus, die Emanationslehre ausdrücklich als der „schlechte" Pantheismus

bezeichnet, und damit ein anderer als der rechte sich vorbehalten. Weiter bemerkt Schelling, zur Abwehr des Pantheismus, Gott habe jene Potenz eines ungöttlichen Seins nur in sich als Stoff, Materie seiner Gottheit, um durch Negation dieses gegentheiligen Seins als Geist zu sein, wirklicher Gott zu sein; als bloße Voraussetzung seines wirklichen Seins sei ihm die Potenz nur Mittel, vom Starren hinwegzukommen und wirklicher Gott zu sein (S. 468). Es ist zwar nicht gesagt, daß das andere Sein das Sein Gottes selbst, sondern nur, daß die Potenz desselben der Stoff des göttlichen Seins sei; es wird ferner die Natur (Substanz) Gottes von dem was Er selbst ist (von Gott als Geist) unterschieden: aber alle diese Bestimmungen sind nur Limitationen und Modificationen des Pantheismus, und nichts weiter, Bestimmungen überdies, deren Ableitung aus dem Princip eben so prekär als ihre gegenseitige Zusammenstimmung zweifelhaft ist. Aber Schelling begnügt sich damit nicht, den schlechten Pantheismus zu bekämpfen, sondern greift auch den „schalen, nichtssagenden" Theismus an als eine Lehre, die mit Voraussetzung eines freien, intelligenten Welturhebers versichere, die Schöpfung sei unbegreiflich (S. 465). Es könnte demnach scheinen, er wolle den rechten Pantheismus und den pikanten Theismus zusammenschmelzen und dies Gemisch für die ächte Lehre ausgeben. Dem ist aber nicht so, sondern indem er die speciellen Bestimmungen des Pantheismus, auch des geläutertsten, über das Verhältniß Gottes zur Welt, die göttliche Schöpfung u. s. w. nicht billigt und im Theismus im „Erklären" sich gehemmt sieht, so blieb ihm nur der Dualismus übrig, und in diesen arbeitet er sich denn auch fortan desto mehr hinein, je mehr er über den Gottesbegriff hinaus zu

der Schöpfungslehre und ihren speciellen Bestimmungen vordringt.

Hiemit sind wir bei dem Punct angekommen, an dem die vollständige Potenzenlehre ihre Stelle hat, mit welcher zugleich das Allgemeine der Schöpfungslehre aufs engste verbunden ist. „Denken Sie sich, spricht Schelling in seinen Vorlesungen (S. 455), jenen Herrn“ — den wir schon kennen — „des noch nicht seienden aber möglichen, und wenn es ist, zufälligen Seins, daß er dieses Sein wirklich wolle; denken Sie sich dies zufällige Sein also wirklich entstanden, so wird dies dem unentstandenen Sein, dem Ursein, nothwendig begegnen, der Actus der unvordenklichen Existenz wird ex actu gesetzt und das unvordenkliche Sein ist in sich zurück als bloße Potenz gesetzt. Aber Potentialität ist ihm unleidlich; es ist ihm die Nothwendigkeit auferlegt, zu wirken und sich in den actus purus wieder herzustellen. Es muß das fremde hinzugekommene Sein seinerseits wieder negiren und in sein ursprüngliches Nichts, in seine Potentialität zurückbringen. So ersieht Das, welches der Herr der ersten Potenz ist, sich zugleich als Herrn einer zweiten Möglichkeit (Potenz), das unvordenkliche Sein zu verwandeln, für sich selbst zu einem zufälligen zu machen, es zur Potenz zu machen und es damit von sich wegzubringen. In der ersten unvordenklichen Existenz ist nicht blos das Sein, sondern ein eingewickeltes Wesen. Das reine Sein, durch die Negation, die es erfahren, ein für sich seiendes, selbständiges (geworden), schließt nun nothwendig das, was in diesem Sein als Wesen war, aus, ebenfalls es für sich setzend, für sich, getrennt, aber befreit vom Sein, als Wesen. Dem, welches Herr der ersten Möglichkeit ist, ist hiemit die dritte Möglichkeit

gestellt, sich selbst als vom nothwendig Seienden freies, als sein- und nichtseinkönnendes, als Geist zu setzen" (S. 471). „Gott ist der absolut freie Geist, der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt, auch an sich als Geist nicht gebunden ist oder sich als Geist nur als eine Potenz von sich behandelt: das ist erst das Ueberschwängliche" (!); mit andern Worten: Gott ist die über den drei Potenzen stehende, unzertrennliche Einheit derselben und als solcher das „überwesentliche Wesen, wie die griechischen Theologen sagten" [1] (S. 473).

Unsre Leser mögen hieraus entnehmen, so viel sie können: Schelling seinerseits gründet auf diese Lehre hohe Ansprüche. Nur durch sie und in ihr lasse sich Gott als Persönlichkeit und die Welt als sein freies Werk begreifen, während der Theismus das letztere und der Pantheismus das erstere nicht vermöge. Dies anlangend, stellt Schelling dem bekannten pantheistischen Satz Hegels: ohne Welt ist Gott nicht Gott, den seinigen: ohne die Potenzen ist Gott nicht Gott — entgegen (486 f.). Gott sei schon vor der Welt Herr der Welt, sie zu setzen oder nicht zu setzen; in Ansehung seines Seins sei ihm dies völlig gleich; er sei was er sei, wenn jene Potenzen auch nur erst der Möglichkeit nach seien. Es ist dies eine leicht zu durchschauende Zweideutigkeit. Gott ist als Geist nicht wirklich bevor das andre Sein ist, sondern er sieht sich

1) Dieses widersprechenden Ausdrucks haben sich weder die griechischen Theologen und die Neuplatoniker, noch Philo und Plato bedient, sondern sie sagten von Gott, er sei über das Wesen hinaus (ἐπέκεινα οὐσιάς), überwesentlich (ὑπερούσιος), und unwesentlich (ἀνούσιος), womit sie, wie der letzte Ausdruck deutlich zeigt, verhindern wollten, Gott ein Wesen zu nennen, ohne jedoch, wie die erstern Ausdrücke zeigen, Gott als das Nichts und den Gottesbegriff als einen leeren, blos negativen hinzustellen. Dionysius Areopagita lehrte, man müsse die letztere Negation (ἀνούσιος) wieder negiren, was auf dasselbe hinauskommt.

nur als den Herrn der ersten Potenz, als den, der das andre Sein wollen oder nicht wollen kann; diese Möglichkeit stellt sich ihm dar, bevor etwas außer ihm wirklich ist, die zweite und die dritte Potenz dagegen treten erst ein, wenn er das andre Sein wirklich gewollt hat. Mithin ist er selbst als die über ihnen stehende Einheit nicht vor der Schöpfung; vor der Schöpfung ist er nur in der Idee, in der Voraussicht seiner selbst. Daher ist ein wesentlicher Unterschied zwischen der Schelling'schen Lehre und jenem Hegel'schen Satz in dieser Beziehung überall nicht abzusehen.

Das andere anlangend, haben wir vor allem die nähern Bestimmungen der Schöpfungslehre Schellings anzuführen. Soll die Welt, sagt er, eine frei gesetzte Schöpfung des göttlichen Willens sein, so muß zwischen der Ewigkeit Gottes und der Welt etwas in der Mitte sein (S. 488). Dies Mittlere ist die Urpotenz; sie ist nicht eine Hervorbringung Gottes, eben so wenig ist sie vor ihm als Potenz seines Seins, sondern „so wie er ist, ist sie da, stellt sich ihm dar als etwas, das er wollen und nicht wollen kann" (492 f.). Diese Potenz nun befreit Gott von seinem unvordenklichen Sein und gibt ihm die Möglichkeit, dies Sein (womit er früher nichts anfangen konnte) als Mittel zur Ueberwindung des entgegengesetzten Seins zu verwenden. „Dieses Sein wird in verschiedenen Stufen überwunden und so kann die zweite Potenz sich in verschiedenem Maße verwirklichen. Dies wird auch von der dritten gelten; denn sie ist durch die Ueberwindung der ersten. Durch dies Verhältniß ist eine unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Stellungen der Potenzen gegen einander gegeben, und bei dem, welcher der Herr dieser Potenzen ist, steht es, diese Stellungen alle zu versuchen,

und die Mannigfaltigkeit der möglichen Welt vor sich im Bilde vorüber gehen zu lassen" (S. 488). So aber könnte es scheinen, als werde das entgegengesetzte Sein einfach überwunden und trete ins Nichtsein zurück, so daß in Ansehung seiner der Proceß zwecklos wäre. Allein das aus dem Sein (in die Potenz wieder) zurückgebrachte, sei doch einmal durch das Sein hindurchgegangen, sei (also) aus dem Sein (nicht in das Nichts, sondern) in sich zurückgebracht, seiner selbst bewußt geworden; nur als blind Seiendes (Natur), werde es nach und nach überwunden und zu einem verständigen Sein (die vernünftige Creatur S. 490 f.). Dies ist der nothwendige Stufengang der göttlichen Schöpfung. Denn „unmittelbar kann Gott kein Bewußtsein und kein Bewußtes hervorbringen, sondern nur aus dem Bewußtlosen kann Bewußtsein entstehen" (S. 490). Daß hier alles an der ersten Potenz hängt, an jenem Mittleren zwischen Gott und der Welt, oder eigentlich zwischen dem natura sua nothwendigen Wesen einer- und Gott als freiem Geist in und mit seiner freien Schöpfung andrerseits — um dies zu klar zu erkennen, reicht das Angeführte vollkommen hin. Aber nun müssen wir fragen: wo kommt denn diese Potenz her und wie kommt man zu ihrer Annahme? ruht sie auf einem so festen Grunde, daß ein ganzes Lehrgebäude darauf gegründet, ist sie ein so fester Punkt, daß die ganze Welt daran geknüpft werden kann? Wir haben diese Frage schon einmal untersucht, und bemerkt, daß eigentlich eine doppelte Antwort auf sie vorliege. Auch läßt sich die weitere Bemerkung machen, daß Schelling, wo es ihm mehr auf das Erklären und Begreifen der Welt ankommt, die Potenz nicht aus Gott hervorgehen, sondern ihm wie von außen sich darstellen läßt,

und wo er den Begriff Gottes als des absoluten Seins feststellen will, die Potenz als ihm immanent nachzuweisen sucht. Hier zeigt sich seine Philosophie von ihrer schwächsten Seite. „Das nothwendige Sein, sagt er (S. 479), findet sich gleich in dem Sein, dem keine Potenz vorausging. Dies Sein konnte nicht gesetzt sein durch Ueberwindung einer entgegengesetzten Potenz; eine entgegengesetzte Potenz hatte nicht Zeit, sich zu zeigen. Aber eben, weil diese Potenz durch den Actus nicht überwunden worden, kann sie sich nach der Hand zeigen; eine Möglichkeit kann nicht ausgeschlossen werden, sondern nur eine Wirklichkeit." In der schon früher angeführten Darstellung beruft sich Schelling zur Begründung ihrer Annahme wenigstens noch auf die Nothwendigkeit derselben, darauf, daß ohne die Potenz vom actus purus nicht fortzukommen sei, hier sieht er sich bis auf die weite und vage Kategorie der Möglichkeit reducirt. Und selbst diese hält nicht Stand. Denn wenn außer dem reinen Sein nichts ist, wie Schelling doch ganz entschieden annimmt, so kann die Potenz des andern Seins nur von ihm kommen; eine andre Möglichkeit ist nicht denkbar. Man könnte einwerfen, außer dem reinen Sein ist im Uranfang kein andres Sein und nur insofern nichts, aber die Möglichkeit eines andern Seins finde sich zugleich mit ihm vor. Mit andern Worten: eine ewige Materie gibt es nicht, aber eine ewige Potenz der Materie, und zwar außer Gott, dem reinen Sein, gibt es wohl. Aber wer sieht nicht, daß das letztere mit dem erstern ganz auf eins hinauskommt, auf einen gnostischen Dualismus? Schelling bezeichnet den gemeinen Theismus als nichts sagend und schal, weil ihm die göttliche Weltschöpfung unbegreiflich ist, und legt nicht wenig Nachdruck

darauf, daß es ihm gelungen, den Schleier von diesem Geheimniß hinweg zu ziehen. Allein Erklärungen von pantheistischen und dualistischen Annahmen aus haben keinen Werth, weil sie nicht die Wahrheit erklären, und werden von dem Theismus ohne Neid betrachtet, auch wenn sie formell vollendeter wären, als die vorliegenden sind. Der Theismus, der sich eines vollkommnen und eigentlichen Begreifens als mit der Wahrheit unvereinbarlich begibt, ist darum keine bloße Glaubenslehre und des philosophischen Erkennens nicht so ganz baar, wie man dies gerne behauptet. Die Erklärungen, die er von der göttlichen Weltschöpfung zu geben im Stande ist, sind von solcher Art, daß sie sich gegen jene höchst philosophisch ausnehmen. Von Gott als absoluter Persönlichkeit ausgehend, weiß er, daß Gott das Schaffen eines andern Seins außer ihm so wesentlich ist als die Liebe und Güte, zugleich aber auch, daß ihm dies Schaffen als freies Thun wesentlich und folglich in letzter Instanz unbegreiflich ist. Haben aber selbst Philosophen von der Art des Spinoza die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß eingeräumt, [1]) wie könnte das offene Bekenntniß derselben dem Theismus zum Tadel gereichen? Wie dies Allgemeine, so weiß der Theismus auch die einzelnen Lehrstücke, die hier in Frage kommen, bis auf einen gewissen

1) Zur Bestätigung will ich nur eine Stelle anführen. In seinen cogitatis methaphysicis sagt er (P. I. cap. 3): quomodo humana voluntas a Deo singulis momentis procreetur tali modo, ut libera maneat, id ignoramus; *multa enim sunt, quae nostrum captum excedunt, et tamen a Deo scimus facta esse*, uti e. g. est materiae realis divisio in indefinitas particulas satis evidenter a nobis demonstrata, quamvis ignoremus, quomodo divisio illa fiat. Schelling meint umgekehrt, das „daß" lasse sich nicht demonstriren, wohl aber das „was" und „wie." Vgl. z. B. S. 491.

Punkt zu begreifen und innerhalb gewisser Gränzen zu erklären. Wie weit es Schelling hierin im Vergleich mit ihm bringt, möge jetzt untersucht werden. Je concreter die Fragen sind, desto geeigneter sind sie, die Stärke oder Schwäche einer Philosophie zu erproben.

„Eine Frage, womit die Brahminen die Missionäre in Verlegenheit setzten, war die: was doch Gott gethan habe vor der Weltschöpfung? Die Missionäre hätten nur ihre Bibel sollen fleißig in die Hand nehmen, da hätten sie es in dieser Stelle gefunden" (S. 494). Nämlich Sprichw. 8, 22 ff., wo die Weisheit von sich sagt: Jehova bereitete mich als Anfang seines Handelns, nach Schelling: der Herr hatte mich als Anfang seines Weges, „d. h. als er sich aus dem unvordenklichen Sein herausbewegte, vor seinen Werken." Ich war gesalbt (nach Schelling: eingesetzt) vor Anfang, d. h. „die Weisheit ist als Alles anfangend eingesetzt durch den Schöpfer, der an sie den Proceß des Werdens anknüpft." Die göttliche Weisheit ist die Schellingsche Urpotenz. „Der Herr hatte sie; er überkam sie, weil sie zuvor nicht dagewesen, sondern nach der Hand, nachdem er ist, sich einstellte. Er hatte sie als Möglichkeit nicht seiner selbst, aber alles andern in der Zeit Erscheinenden" (493). Die mögliche Schöpfung also, dies Vorspiel der wirklichen, das göttliche Treiben mit der Urpotenz vor dem wirklichen Schaffen — das hätten die christlichen Missionäre den Brahminen vorstellen, und ihnen auf ihre Frage antworten sollen, daß Gott die Welt erst der Möglichkeit nach und so vor aller Zeit, hierauf der Wirklichkeit nach und so im Anfange der Zeit und mit der Zeit geschaffen. Das ist aber eine Erklärung, die die Sache viel dunkler und schwieriger macht, die

Antwort auf eine Frage, die zehn andere hervorruft. Fällt das mögliche göttliche Schaffen und das wirkliche auseinander? Dann ist ja das erstere ein leeres, oder die bloße Entwerfung des Plans [1]) zum Werke und Gott einem menschlichen Baumeister gleich. Lassen wir uns aber auch diesen starken Anthropomorphismus nicht schrecken, so tritt doch gleich ein anderer, sehr fataler Umstand ein. Wenn man sagt, Gott hat die Welt von Ewigkeit idealiter geschaffen, damit war er beschäftigt, bevor er sie wirklich schuf, vor der Zeit: so ist die Zeit als das Posterius der Ewigkeit und diese als das Prius der Zeit, d. h. das Verhältniß von beiden als ein zeitliches, was absurd ist, betrachtet. Auf dem Standpunkt des „schalen, nichtssagenden" Theismus, gibt es ganz andere Auflösungen dieses Räthsels, die weder so stark anthropomorphistisch gefärbt, noch mit einer so offenbaren philosophischen Absurdität behaftet sind. Es läßt sich nämlich einerseits aus dem Begriff der freien Weltschöpfung einsehen, daß das göttliche Schaffen (nicht blos das Planmachen) ein ewiges und das Geschaffene nichts destoweniger zeitlich ist, andererseits das Inadäquate und Unzulässige der Frage, was Gott vorher gethan, ehe er die Welt schuf, einleuchtend nachweisen. [2]) — Die zweite und dritte Bestimmung in diesem Lehrstück, daß Gott die Welt aus nichts

1) So nennt es Schelling (s. S. 488) und kehrt damit zu einem Leibnitzschen Gedanken zurück, den er früher (in der Schrift über das Wesen der Freiheit) so fad und unphilosophisch gefunden. Zu sagen, die Idee, der Gedanke oder Plan der Schöpfung ist ewig, die Ausführung zeitlich, wäre ganz gut, wenn Denken und Thun, Plan und Ausführung in Gott als verschiedene Handlungen und so verschieden wie Ewigkeit und Zeit gedacht werden dürften.

2) S. meine Abhandlung über die göttl. Weltschöpfung in der ☉Schrift. Jahrg. 1843. S. 179 ff.

und frei erschaffen habe, bringt Schelling gar nicht heraus. Die Bemerkung zwar ist treffend, das aus Nichts geschaffne Sein sei das, welches sein Sein blos im göttlichen Willen hat (S. 481); aber ein solches gibt es bei ihm nicht. Die Möglichkeit des andern Seins, die Urpotenz, wird ausdrücklich als eine Hervorbringung Gottes geläugnet (S. 492) und als etwas, das sich ihm unfreiwillig darstellt, bezeichnet. Damit ist ein Dualismus anerkannt, der weder eine Schöpfung aus Nichts, noch eine freie Schöpfung zugeben kann. Geht man aber zu der andern Darstellungsweise über, wornach die Urpotenz nichts anders ist als das in Gott als Stoff oder Materie seiner Gottheit steckende Wollen- und Nichtwollenkönnen eines andern Seins, durch deren wirkliches Wollen Gott erst seiner selbst mächtig und frei wird, so hat man eine pantheistische Lehre, die jene Bestimmungen eben so entschieden, wenn gleich auf die entgegengesetzte Weise ausschließt, und von der aus von einem Erklären und Begreifen derselben gleichfalls keine Rede sein kann. Nur der Theismus vermag diese Bestimmungen, die als die Grundbestimmungen der religiösen Weltbetrachtung zu betrachten sind, ganz und lauter aufzustellen, und nicht blos dies, er vermag darüber auch etwas zu sagen. Das Schaffen aus Nichts ist nur eine andre Form des Ausdrucks für das freie Hervorbringen der Welt. Die Welt entsteht nicht durch einen Naturproceß in Gott, nicht durch Emanation u. dgl. Ihr Sein ist deßhalb kein Moment des göttlichen, sondern außer diesem und verschieden von ihm, ein eigenes, das endliche Sein. Es ist ein Sein, das die Ursache seiner nicht in sich hat, sondern in dem freien Willen Gottes, und das deßhalb kein nothwendiges ist. Ist die Welt ein Werk

des freien Willens Gottes, so kann sie ihrem Sein nach nicht sein Wesen, seine Natur sein. Denn eine Produktion Gottes, deren Produkt seine Natur oder ein wesentlicher Bestandtheil derselben ist, kann keine freie sein. Jedes freie Produciren setzt die Natur, das Sein des Producirenden als ein fertiges, jedenfalls aber als ein von dem frei Producirten verschiedenes voraus. Ist aber von dem absoluten Sein als Ursache des endlichen die Rede, von dem, welches die Ursache seiner selbst und deßhalb nothwendig, und zugleich die Ursache alles andern, aber die freie Ursache desselben ist; so darf man keck fragen, ob es einen schicklichern Ausdruck für die freien Hervorbringungen desselben gebe als Schaffen aus Nichts. In Bezug auf den Begriff Gottes und die Weltanschauung ist es ganz gleich, ob man, um dem Begriff der Schöpfung aus Nichts und der freien Schöpfung auszuweichen dualistisch eine ewige Materie oder pantheistisch das weltliche Sein als das Andersseins Gottes annimmt: beide sind mit den ächten Begriffen von Gott und Welt und denjenigen, die alle wahre Religion nothwendig voraussetzt, und ohne welche sie nicht entstehen und bestehen kann, gleich unverträglich. Die Entscheidung für den Dualismus oder den Monismus beruht auf ganz andern, rein wissenschaftlichen Gründen. Und auf ihrem Boden kann es freilich nicht zweifelhaft sein, daß sich jener zu diesem verhalte wie eine trunkene zu einer nüchternen Philosophie. Fragen wir jetzt nach dem Beweggrund und Endzweck der Schöpfung als der letzten speciellen Bestimmung der Schöpfungslehre. Schelling behauptet, um dem Vorwurf pantheistischer Lehre zu entgehen, Gott sei Gott ohne die Welt (s. oben S. 195.); Gott sei schon vor der Welt

Herr derſelben, ſie zu ſetzen oder nicht zu ſetzen; er ſei was er ſei, wenn die welterzeugenden Potenzen auch nur erſt der Möglichkeit nach ſeien. Aber wenn es in Anſehung Gottes ſelbſt gleichgültig ſei, ob er dieſe Potenzen bei ſich in der Einheit des urſprünglichen Entwurfs und Vorſatzes, oder in der Spannung und Entgegenſetzung (wo ſie die Welt erzeugen) hervortreten laſſe; ſo müſſe man doch fragen, was ihn denn bewege, die wirkliche Welt zu ſetzen (S. 494). „Erſt als Herr eines von ihm verſchiedenen Seins iſt Gott ganz von ſich hinweg, abſolut frei und ſelig.“ Ohne die Welt würde Gott ſich ewig ſelbſt denken müſſen; darin aber läge eine „ungeheure Beſchränkung“ (Ebendaſ.). Ferner: Gott, wiewohl er ſich als Herrn des Seins weiß, entbehrt doch etwas, nämlich das Erkanntwerden. Dies Verlangen, erkannt zu ſein, iſt den edelſten Naturen am meiſten eigen, und ſo dürfen wir nicht Anſtand nehmen, in die an ſich bedürfnißloſe Natur Gottes dies Bedürfniß zu ſetzen“ (S. 495 f.). Dieſe Auffaſſung des Zwecks der Weltſchöpfung iſt eine pantheiſtiſche. Ohne Welt iſt Gott nicht Gott, ſagt Hegel. Nein! Gott iſt ohne die Welt was er iſt, nur iſt er ohne ſie nicht ganz Gott, „nicht ganz von ſich hinweg, abſolut frei und ſelig.“ So „überwindet“ Schelling den Pantheismus! Wie viel wäre hier vom Theismus zu lernen geweſen? Aber der wird vornehm ignorirt, wiewohl er über den Beweggrund und Endzweck der göttlichen Schöpfung eine viel erhabenere, und formell höher geſtimmte Betrachtung darbietet, ohne ſeine Zuflucht zu einer Verendlichung Gottes zu nehmen. Gott will erkannt und verehrt werden, aber nicht um ſeinetwillen, der ohne Bedürfniß und in ſich abſolut ſelig iſt, ſondern um der Creatur willen, die er neidlos in ihrer höchſten Vollkom-

menheit als vernünftige Creatur will, d. h. als eine solche, die ihren Schöpfer erkennen, verehren und lieben kann. Der Wille, erkannt zu werden, ist nicht der Beweggrund der Schöpfung, sondern ihr Zielpunkt. Die Liebe ist der Beweggrund, eine Liebe ohne Schranke, sofern sie die höchste Vollkommenheit des andern Seins will und gibt. Und diese unendliche Liebe ist eine reine, uneigennützige, die nicht sich ansieht, sondern über sich hinweg auf den andern sieht, die nicht ein eigenes, sondern ein Bedürfniß des andern stillen, nicht sich, sondern den andern beseligen will. Diese Liebe ist den edelsten Naturen am meisten eigen, Gott aber schlechthin. Das Verlangen erkannt zu werden ist den edelsten Naturen eigen, wohl! aber ein Bedürfniß zur eignen Seligkeit ist es für sie nicht und am wenigsten für Gott. Schelling hat auch hier statt des vollen pantheistischen Ausdrucks nur eine einzelne aber wesentliche Bestimmung desselben aufgenommen. Wollte er nicht schüchtern oder karg sein, so mußte er behaupten: Die Liebe, vermöge welcher Gott die Welt schuf, gehört zu seinem Wesen, ist ihm nothwendig und ein Bedürfniß zu seiner Seligkeit; daher ist er ganz und schlechthin vollkommen erst mit ihrer thätigen Erschöpfung, erst mit der Welt, wenn auch nicht durch sie. Und allerdings ist ihm die Liebe wesentlich, aber als ein freies Thun, wenn er anders ein persönliches Wesen, und als reine, schlechthin uneigennützige Liebe, wenn er anders das absolute Wesen ist. Damit sind alle partheistischen Folgerungen zerstört.

Trennt Schelling, wie wir gezeigt haben, die Schöpfung als eine mögliche und ideelle von der wirklichen und realen so, daß er ganz unverkennbar mit der Urpotenz ein dualistisches Moment in seine Entwicklung aufnimmt, so tritt dieser Dualismus erst recht klar in der Trennung der letztern in eine göttliche und außergöttliche Schöpfung hervor. Zwischen beide hinein fällt in seiner Darstellung die Lehre vom Monotheismus. Diese bildet ihm den Uebergang von der allgemeinen positiven Philosophie in die Philosophie der Offenbarung (S. 515. 528); sie enthält das Besondere der positiven und das Allgemeine der Offenbarungsphilosophie, indem die Trinitätslehre, mit welcher diese beginnt, nur der bestimmtere Ausdruck für den Monotheismus ist (S. 529). Wir verlassen jedoch diese Ordnung und reihen die weitere Darstellung der Schöpfung hier unmittelbar an, um die Wiederholungen, mit welchen die Schelling'schen Vorträge so sehr überfüllt sind, möglichst zu vermeiden, und durch Verbindung des unmittelbar Zusammengehörigen mehr Uebersichtlichkeit und Klarheit in den so sehr auseinandergerissenen und verworrenen Stoff zu bringen.

Das, was Gott zum Herrn macht, sind die drei Potenzen, die er in unzerreißbarer Einheit zusammenhält. Die Potenzen sind die Kräfte der Bewegung, in welcher und durch welche Gott als lebendiger und wahrer Gott ist, weiterhin die Ursachen der Dinge, über welchen er als die absolute Ursache steht, das, womit ihm die Möglichkeit gegeben ist, Schöpfer zu sein (S. 521 vgl. 515). In der wirklichen Schöpfung sind diese Potenzen in Wirkung. Die Schöpfung ist Spannung, Entgegensetzung, Proceß der Potenzen und jedes Ding ist ein bestimmtes Verhältniß derselben, gleichsam ein

viertes zwischen den dreien. Die Spannung der Potenzen geht durch die ganze Natur; erst im Menschen als Geist legt sie sich, und der Natur- oder Weltprozeß geht in einen theogonischen über. Im Menschen werden die Potenzen Persönlichkeiten und in ihm erst ist Gott vollendet (S. 533). Der Mensch ist zwischen den am Ende des (Potenzen-) Processes auftretenden Persönlichkeiten eingeschlossen, er befindet sich unmittelbar nach der Schöpfung am Orte der Freude, im göttlich umhegten Raume (Paradies). Durch den Menschen als Ziel der Natur ist aber auch alles Andere in die Gottheit aufgenommen; es ist hier überall noch nichts Außergöttliches (Un- und Widergöttliches S. 535). Das Geschöpf ist da noch nicht außergöttlich (extra Deum), sondern blos neben Gott (praeter Deum). Wir sind noch nicht bei der Welt wie sie jetzt ist, der außergöttlichen Welt (S. 536). — Nach der Absicht der Schöpfung sollte der Mensch (und mit ihm alles Andere) in Gott ruhen und mit ihm in die Einheit eingehen (S. 537). Wie es aber in der Macht des Menschen stand, die Welt in Gott zu erhalten, so konnte er sie auch außer Gott setzen, die Einheit zerbrechen, die Potenzen aufs neue in Spannung setzen: und das hat er gethan (S. 540). Die göttlichen Personen haben dadurch aufgehört dieses zu sein und sind Potenzen geworden, nicht an sich, sondern nur im menschlichen Bewußtsein — das Heidenthum — (S. 542). Aber dieser Umsturz der göttlichen Ordnung geschah nur, um eine höhere Manifestation des Göttlichen — Offenbarung — hervorzurufen (S. 537.) Die außergöttliche Welt, welche durch den Menschen geworden, ist gegen den göttlichen Willen, und Gott würde, da er den Umsturz seiner Welt vorhersah, selbst diese göttliche Welt

gar nicht gewollt haben, wenn er nicht die Wiederherſtellung derſelben durch den Sohn vorhergeſehen hätte (S. 545). Gott konnte ſodann, nachdem der Umſturz geſchehen war, auch das geſammte Sein wieder zurücknehmen; aber er wollte vielmehr die Schöpfung gleich anfänglich in Ausſicht auf den Sohn als den Wiederherſteller, und ſo iſt die That des Menſchen für Gott nicht unverſehens und nicht ohne ſeinen Willen (wenn gleich nicht mit ſeinem Willen) geſchehen. Aber wie beſteht ſie fort, dieſe außergöttliche Welt? Da die Welt und die ſie erzeugenden Potenzen urſprünglich nur im Willen des alles in allen wirkenden Gottes ſind, ſo wirkt dieſer Wille auch nach der Entfremdung fort, aber ohne das Entfremdete zu wollen, nämlich als Unwille, als Zorn. Die Subſtanz des Seins und der Welt bleibt; denn ſie iſt nicht ſeiner Macht, ſondern nur ſeinem Willen entfremdet. Gott wirkt ſie fortwährend, aber nicht mehr als Vater, ſondern dies Verhältniß iſt erſt durch den Sohn wieder möglich, der das widergöttliche Princip zu überwinden und den Unwillen Gottes zu ſühnen hat (S. 547).

Nach Schelling vollendet ſich Gott erſt im Menſchen, der Krone der göttlichen Schöpfung, in ihm, in welchem die welterzeugenden Potenzen, die während ihres ſchöpferiſchen Wirkens in Spannung gegen einander ſind, zur Ruhe und Einheit kommen und Perſönlichkeiten werden: Dies der Inhalt der poſitiven Philoſophie, die als Gotteslehre Monotheismus iſt. Durch den vom Menſchen ausgehenden Umſturz treten die Potenzen aufs neue in Spannung gegen einander und als ſelbſtändige, außergöttliche Mächte auf; aber ſie werden wieder in die (urſprüngliche) Herrlichkeit und Gottheit hergeſtellt, ohne ihre Selbſtändigkeit zu verlieren, ſo daß ſie,

während ihnen am Ende der Schöpfung nur Persönlichkeit in und mit dem Vater — eine mitgetheilte — zukam, jetzt außer und neben dem Vater als selbständige Persönlichkeiten existiren: Dies der Inhalt der Offenbarungsphilosophie, die als Gotteslehre die göttliche Trinität enthält. Schelling unterscheidet hiernach zwei Zeiten: die Zeit des Vaters, wo das Sein noch ganz in der Hand des Vaters und auch der Sohn noch im Vater ist; die Zeit des Sohnes, die ganze Zeit dieser Welt seit der Weltschöpfung, von welcher an er ausser dem Vater, der ihm alles Sein übergeben hat, selbständig ist. Diese Zeit zerfällt aber selbst wieder in zwei Perioden. Die erste ist die des Leidens und der Erniedrigung der zweiten Persönlichkeit, wo sie, weil das wiedergöttliche Princip mit ungebrochener Kraft das menschliche Bewußtsein beherrscht, aus diesem und vom Sein ganz ausgeschlossen, darum unfrei ist, nicht nach ihrem Willen, sondern nach ihrer Natur wirkt als das Wirkenmüßende — die Zeit des Heidenthums, Philosophie der Mythologie — ; die andere ist die ihrer Erscheinung in Christo. Am Ende jenes Processes nämlich hat sie sich wieder zum Herrn des Seins gemacht und sieht sich in Freiheit, mit diesem Sein nach ihrem Willen zu schalten, alles Sein für sich zu behalten, oder das theuer Erworbene dem Vater zurückzubringen. „Der Inhalt dieses ihres freiwilligen Thuns ist der (specielle) Inhalt der Offenbarung" (S. 548 f.). Die Function der dritten Persönlichkeit wird erst später, wo das Nähere über die zweite auseinandergesetzt ist, hervorgehoben (S. 646 ff.). Am Ende aller Ding ist der Vater wieder alles in allem. Wie nämlich der Sohn, aber als selbständige Persönlichkeit und ohne in seiner Besondernheit zu erlöschen, in den Vater zurückkehrt, so auch der Geist.

War anfänglich — am Ende der Schöpfung — Einer Alles, „ἓν το παν," so ist am Ende aller Zeit Jeder Alles „παν το ἓν." Jedes von den dreien ist nämlich eigene, selbständige Persönlichkeit und Gott, während am Anfang, d. h. am Ende der Schöpfung nur eine selbständige Persönlichkeit, ein Gott, der Vater ist, sofern der Sohn und Geist da nur in ihm und deßhalb nicht abgesondert für sich oder selbständig sind. „Dieser christliche Pantheismus ist der vollendetste Monotheismus" (S. 643).

Ihren Anspruch auf Wahrheit gründet diese Lehre, außer der ununterbrochenen, stetigen Ableitung aller ihrer Sätze aus einem Princip und ihrer Zusammenschließung zu einem großen Ganzen philosophischer Weltbetrachtung, hauptsächlich auf die Behauptung, daß sie erst die religiösen Ideen des Christenthums in ihrer Tiefe aufschließe und erschöpfend darstelle (vgl. S. 213). Schelling tritt darum mit eben so viel Zuversicht gegen die Theologen und Dogmatiker, wie gegen die Philosophen auf, um das Ungenügende ihrer Lehren und der bisherigen Auffassungen des Christenthums zu weiterer Bestätigung seiner eigenen zu zeigen. Hieran knüpfen wir, nachdem in ersterer Beziehung in dem bisherigen genügende Aufschlüsse gegeben sind, unsere weitere Kritik an.

Unter dem Theismus, über welchen Schelling mit Recht hinausgeht, versteht er die Ansicht, die zur Erkenntniß des bestimmten, lebendigen Gottes (ὁ θεός) nicht fortgeschritten ist, sondern Gott nur als Substanz in negativen Bestimmungen erfaßt und keinen positiven Inhalt gibt. Er behauptet, von diesem noch ganz allgemeinen, blos abstracten Gottesbegriff müsse man zum Monotheismus oder zum Pantheismus fortgehen, die das mit einander gemein hätten, daß sie

keine blos leere Einheit Gottes behaupten, sondern einen concreten Gottesbegriff aufstellen (S. 526). Hier sind offenbar zwei Momente mit einander vermischt, die sorgfältig müssen gesondert werden. Man kann überhaupt einen abstracten Gottesbegriff aufstellen und Gott nur als das unendliche Wesen, als das Wesen der Wesen fassen, und man kann insbesondere die Einheit Gottes (Monotheismus), den Einen Gott abstract fassen. Jenes ist der Fall, wenn Gott als Wesen oder Substanz nicht zugleich mit allen seinen einzelnen Eigenschaften als die concrete Einheit derselben gefaßt, oder wenn er nur nach seinen negativen Prädicaten, nur im Unterschied von der Welt bestimmt wird; dieses tritt ein, wenn die Einheit Gottes, der Eine Gott mit Ausschließung aller Unterschiede und aller Mehrheit (von Personen) genommen wird. Beide aber greifen so in einander, daß jene Betrachtung Gottes immer eine abstracte bleibt, auch wenn sie für sich concret ist, wofern sie sich nicht zu dieser erhebt. Man kann dort von der absoluten Substanz bis zu dem absoluten Subject mit unendlich vielen Eigenschaften sich erheben, und doch ist dieser Begriff noch abstract, wenn man dies Subject als Einpersönlichkeit bestimmt, statt es in mehreren Personen lebendig zu denken. Sofern nun Schelling nicht blos jene Abstractheit, sondern auch diese überwinden will, ist er gänzlich auf demselben Weg, den das Christenthum über den Theismus der bloßen Vernunft hinaus gegangen ist. Der Theismus der bloßen Vernunft bringt es nur zum abstracten Monotheismus — den Schelling im Widerspruch mit dem Sprachgebrauch gar nicht als solchen gelten läßt, — der, wenn er sich dem concreten des christlichen Glaubens d. h. der Trinitätslehre dadurch verschließt, daß er sich in sich

ſelbſt für abgeſchloſſen hält, ein unwahrer iſt, wenn er ſich aber gegen dieſen hin offen erhält, nur als eine mangelhafte, noch nicht bis zur vollen Wahrheit vorgedrungene Lehre bezeichnet werden kann. Wenn Schelling nun aber behauptet, daß die chriſtlichen Dogmatiker den Begriff des Monotheismus nicht kennen, daß ſie Gott nur als Subſtanz und als den einzigen Gott, welche Einzigkeit nur ein negatives Prädicat ſei, kennen (S. 516); ſo müſſen wir dem aufs entſchiedenſte widerſprechen und zugleich die kaum aufgedeckte Confuſion rügen. Bekanntlich haben ſchon die Kirchenväter die chriſtliche Trinitätslehre gleichſam als die richtige Mitte zwiſchen dem ſtarren jüdiſchen Theismus (abſtracten Monotheismus) und dem heidniſchen Polytheismus hingeſtellt. Was heißt dies anders als die chriſtliche Gotteslehre als concreten Monotheismus bezeichnen, als die Lehre von Einem Gott — gegen den heidniſchen Polytheismus — der aber in drei Perſonen iſt — gegen den jüdiſchen Monotheismus? Sie waren weit entfernt, dem Judenthum Monotheismus abzuſprechen und Atheismus vorzuwerfen; ſie beſchränkten ſich darauf, ſeinen Monotheismus als weſentlich mangelhaft, als nicht bis zum Wahren vordringend zu verwerfen. Darin waren ſie gerechter und ſcharfſichtiger zugleich, als unſer Philoſoph. Die Heiden dagegen haben, wie dies noch viel bekannter iſt, den Chriſten Atheismus Schuld gegeben, indem ſie darunter jeden Theismus verſtanden, der nicht mehrere und verſchiedene Götter anerkennt. Konnten ſie ſich nämlich von ihrem Polytheismus aus Gott nur in mehreren und weſentlich verſchiedenen Subjecten wirklich denken, ſo mußten ſie im Chriſtenthum Atheismus erblicken. Hiegegen vertheidigten ſich die Chriſten, indem ſie ihren Theismus als

concreten Monotheismus durch Hinweisung auf die Trinität darstellten. Justin und die an ihn sich anreihenden griechischen Apologeten gaben zu, daß sie insofern Atheisten seien, als sie die heidnischen Götter für bloße Götzen der verirrten menschlichen Vernunft halten, Atheisten wie Socrates und Plato, daß sie es aber nicht seien, wie Diagoras, der der Gottesidee alle Realität absprach. Die Quelle des heidnischen Vorwurfs durchschauend, wiesen sie auf die Trinitätslehre als den schlagendsten Beweis der Grundlosigkeit desselben hin. Der Christen Gott ist kein abstracter, unlebendiger Gott, sondern Gott der Vater, Sohn und Geist. Sie haben damit eingeräumt, daß ein abstracter Gott keiner ist, und hiemit dem Heidenthum die vollste Gerechtigkeit widerfahren lassen; denn dies ist in der That alles, was am heidnischen Polytheismus wahres ist. Auf eine ähnliche Weise, wie ehedem die Heiden gegen die Christen, argumentirt der neueste Philosoph gegen den Theismus, der sich nicht zu *seinem* Monotheismus erhebt, und nennt ihn Atheismus (S. 516. 520). Es weist sich aber bei genauerer Untersuchung aus, daß er vielmehr einen zwischen Pantheismus und Tritheismus (Polytheismus) schwankenden Hypertheismus lehrt, dem er sehr mit Unrecht den Namen des Monotheismus beilegt. Was er so nennt, hat niemals als Monotheismus gegolten, und dies ist von ihm selbst dadurch anerkannt, daß er zuerst will gefunden haben, was Monotheismus eigentlich sei und bedeute. „Gott ist der All-Eine, den Gestalten seines Seins nach nicht Einer, sondern Mehre; nur seiner Gottheit nach ist er nothwendig Einer, weil in allen jenen Gestalten (Potenzen) der Wirkende. Von seiner Gottheit (aber) abgesehen, ist Gott nicht Einer, sondern Mehre. Die Einheit

ist in der Behauptung des (Schelling'schen) Monotheismus vielmehr widersprochen. Gott ist nicht in dem Sinne Einzig (Einer), wie ein Princip, z. B. eine unsrer Potenzen Eine ist" (S. 521). Die christlichen Dogmatiker kennen, behauptet er, den Begriff des (seines) Monotheismus nicht; sie fassen Gott als den Einzigen, und müssen darunter, da die Einzigkeit eines von den negativen Attributen sei, die Gott als Substanz beschreiben, das unvordenkliche Sein, Gott als Substanz verstehen (S. 517—519). Hier finden wir wieder zwei sehr verschiedene Dinge, die Einzigkeit und Einheit Gottes, mit einander vermischt, jedoch nicht in der unschuldigen Weise wie oben. Um diese Vermischung dreht sich der positive und negative Beweis, den Schelling für seinen Monotheismus führt. Wir müssen beide untersuchen. Daß den christlichen Dogmatikern die Einzigkeit und Einheit Gottes nicht dasselbe ist, weiß jeder, der von ihnen nicht blos im Vorbeigehen Kenntniß genommen. Die Einzigkeit ist ein negatives Attribut des göttlichen Wesens und steht in einer Linie mit den Prädicaten der Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit und so weiter. Die Einheit dagegen ist gar keine Eigenschaft Gottes, sondern eine Bestimmung des Trinitätsverhältniß, und zwar sowohl die Grundbestimmung als die höchste Bestimmung dieses Verhältnisses. Der Eine Gott entfaltet sich in drei Personen — die abstracte Identität ist aufgehoben, — diese drei Personen schließen sich aber zur Einheit wieder zusammen — die concrete Identität ist gesetzt. Wollte man nun dennoch behaupten, daß die Theologen den (concreten) Monotheismus nicht kennen, obwohl sie bei dem Wesen Gottes und seinen positiven und negativen Attributen, namentlich bei dem der Einzigkeit nicht

stehen bleiben, sondern zu dem Einen Gott, dem Subject dieser Prädicate, fortgehen, und auch dieses wieder ganz concret fassen, indem sie Gott als den Dreieinigen bezeichnen; so müßte man ihnen entweder das offenste Unrecht anthun, oder selbst einen Monotheismus lehren, der noch viel weiter geht, der die Einheit noch mehr durch die Dreiheit so zu sagen auflockert oder gar zerstört; man müßte den Theismus für den wahren Monotheismus halten, in welchem das μόνος seine Bedeutung verloren, in dem „die Einheit widersprochen" (negirt) ist. Ueber den Sinn des christlichen Monotheismus in der Dreieinigkeitslehre kann kein Zweifel sein. Der in den drei Personen wirkliche Gott ist nicht blos Eins (specifische Einheit), es ist nicht blos ein göttliches Wesen in allen dreien und sonach nur eine Gottheit, sondern er ist auch Einer (numerische Einheit). Wer die Kirchenlehre kennt, weiß dies. Wenn nun Schelling lehrt, nur seiner Gottheit nach sei Gott Einer, sonst aber Mehrere, so haben zwar auch die Kirchenväter und die späteren Theologen häufig die Einheit Gottes nicht anders als durch Hinweisung auf das in allen drei Personen identische Wesen, die in Allen Eine Gottheit, zu begründen gewußt, dabei war aber Keiner der Ansicht, daß dies die Idee des Einen Gottes erreiche oder erschöpfe. Andre haben, um dem Glauben an Einen Gott im strengsten, numerischen Sinn mit ihren Begriffen näher zu kommen, auch noch darauf hingewiesen, daß die Dreiheit von Einem, dem Vater aus und in ihn wieder zurückgehe; aber auch auf diesem Wege war man sich bewußt den Inhalt des christlichen Monotheismus nicht vollkommen im Begriff erfaßt zu haben. Ueberhaupt wurde die Trinitätslehre als ein Mysterium für die Vernunft zu allen Zeiten geachtet,

das heißt man hielt die Einheit Gottes in der Dreiheit der göttlichen Personen in einem alles Polytheistische dermaßen ausschließenden, so streng monotheistischen Sinne gläubig fest, daß man jede Vorstellung und jeden Begriff, die das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit vollständig und adäquat ausdrückten, als unwahr, d. h. einen andern als den christlichen Inhalt in sich schließend verwarf. Schelling dagegen ist sich einer Incongruenz seines monotheistischen Begriffs zu dem als wahr angenommenen Inhalte nicht bewußt; er nimmt keine andere und schärfere Einheit in Gott an, als welche mit der Einen Gottheit gegeben ist, und hat keinen andern Grund gegen den Polytheismus, bezeichnungsweise Tritheismus, als den, daß „das (göttliche) Sein und also auch die Herrlichkeit desselben ein für alle (drei Personen) gemeinschaftliches ist" (S. 531). Hieraus ergibt sich eine doppelte Folgerung: für's erste ist der Schelling'sche Monotheismus ein andrer als der christliche; für's zweite ist derselbe überhaupt kein strenger, sofern in ihm nur die Einheit des göttlichen Wesens, Eine Gottheit, und nicht zugleich die Einheit Gottes, Ein Gott anerkannt ist.

Geben wir jetzt zu Schellings Trinitätslehre fort. Der Begriff der Alleinheit (Monotheismus), sagt er, hat nur seinen bestimmtern Ausdruck in dem dreieinigen Gott; aber mit der Alleinheitslehre sei die „christliche" Trinitätslehre noch nicht gegeben (S. 529). Was muß also zum Begriff der Alleinheit noch hinzukommen, daß er den Inhalt der Dreieinigkeit erreiche? Die christliche Dreieinigkeit statuirt eine Mehrheit von Personen, deren jede Gott ist (Ebds.); die christliche Lehre hat in dem Einen Gott drei Persönlichkeiten schon von Ewigkeit, vor aller Schöpfung und ohne alle Beziehung auf

sie gleichsam als eine „logische Idee," ohne „geschichtlichen" Proceß und Vermittlung (S. 643). In dieser Beziehung will Schelling der christlichen Lehre oder doch ihrem Verständniß nachhelfen, so wie er auch in Betreff des von der Trinität unzertrennlichen Monotheismus zuerst den Gedanken geltend gemacht hat, daß er ein „weltgeschichtlicher" Begriff sei (S. 516). Nach ihm sind vor und während der Schöpfung keine Personen, sondern nur Potenzen in Gott, doch nicht so, daß Gott da völlig unpersönlich wäre, „sondern Einer ist der in allen (drei — unpersönlichen — Potenzen) wirkende, darum allein selbständige — absolute Persönlichkeit" (S. 529). Am Ende der göttlichen Schöpfung ist auch eine zweite und dritte Persönlichkeit (Sohn und Geist), aber beide sind nur in jener (die jetzt Vater heißt) und daher noch unselbständig. Durch den vom Menschen bewirkten „Umsturz" der göttlichen Schöpfung treten sie aus ihm heraus, in ein eigenes Sein ein, „das sie vom Menschen haben" (S. 543), aber auch durch ihre Thätigkeit wieder zu ihm zurück, neben dem sie nun als selbständige göttliche Personen stehen. — So hat man nun freilich die christliche Trinitätslehre nie verstanden und eine solche Lehre hat man nie als eine christliche anerkannt. Zwar theilweise ähnliche Auffassungen kommen in der Geschichte des Trinitätsbegriffs allerdings vor. So stellte man sich anfänglich häufig vor, bis zur Weltschöpfung sei der Logos in Gott gewesen als der göttliche Gedanke (λογὸς ἐνδιάθετος), unmittelbar vor der Schöpfung aber, als Gott das schöpferische Wort sprach, sei er als dieses göttliche Wort außer dem Vater für sich gewesen (λόγος προφορικός); ferner hielt man den Vater, gleichwie es jetzt Schelling thut (S. 531) für den an sich unsicht-

baren, erſt im Sohn und nur in ihm zur Erſcheinung kommenden Gott, eben darum für den ἀυτόθεος im Unterſchied vom Sohn als θεός. Aber beide Vorſtellungen wurden als unvollkommene ſpäter aufgegeben, beſonders ſeitdem ſie Arius zur Häreſie geſteigert und geſtempelt hat. Vielleicht alſo dürften wir auch der Schellingiſchen Lehre nur eine Unvollkonmenheit in der Auffaſſung und den Mangel an ſcharfer Durchbildung des chriſtlichen Dogmas zum Vorwurf machen; allein es treten, ſobald wir näher auf ſie eingehen, ganz andere Differenzen hervor. Nicht davon zu reden, daß Schelling, um nur zu ſeinem ὁ θεὸς καὶ πατήρ zu kommen, der Potenz eines andern Seins bedarf, von der man gar nicht recht weiß, wo und wie ſie hereinkommt, und daß er, um den Sohn und Geiſt als ſelbſtändige Perſonen neben dem Vater zu begreifen, ſogar einen durch den Menſchen bewirkten Umſturz der göttlichen Schöpfung zu Hülfe rufen muß, noch auch davon, daß Gott der Vater erſt im Menſchen „abſolut frei und ſelig“ iſt, der Sohn und Geiſt aber erſt am Ende der Weltgeſchichte wahrhafte Perſönlichkeit erlangen — denn eine Perſönlichkeit ohne alle Selbſtändigkeit iſt gar keine —: was berechtigt ihn, die unzertrennlichen Momente des ewigen Verhältniſſes der göttlichen Perſonen auseinander zu reißen und in zeitlicher Folge das eine zum andern hinzutreten zu laſſen? Das Perſönlichſein Gottes darf ſchlechterdings durch kein außergöttliches und ungöttliches Sein, noch durch die Möglichkeit (Potenz) eines ſolchen, ſondern nur allein durch die göttliche Natur ſelbſt vermittelt gedacht werden. Noch viel weniger darf man die weſentlichen Beſtimmungen deſſelben, die von

Ewigkeit her zugleich vorhanden sind, als Momente betrachten, die sich im Verlauf des weltschöpferischen und weltgeschichtlichen Processes nach und nach einstellen. Der Grundgedanke Schellings ist der pantheistische, aber die Ausführung geht ganz ins Dualistische über und so zuletzt jener in diesem völlig auf. Dieselbe Erscheinung kehrt nach einer andern Seite wieder. Schelling geht vom Monotheismus aus, am Anfang ist ihm nur Gott der Vater wahrhafte, selbständige Persönlichkeit; aber im Verfolg schlägt dieser Monotheismus völlig in Tritheismus um, es treten am Ende drei gegen einander selbständige Persönlichkeiten auf, zwischen welchen kein Band der Immanenz besteht, sondern dies war am Anfang, am Ende ist es aufgelöst. Nach christlicher Betrachtung sind die göttlichen Personen als Personen außer einander und gegen einander selbständig, als göttliche in einander und die eine nicht ohne die andern. Beides sind sie aber immer zugleich und von Ewigkeit her. Ist durch die erste Bestimmung der unbestimmte Begriff der Persönlichkeit Gottes seiner Abstractheit entkleidet und zu einem concreten geworden, so ist durch die zweite der in der ersten aufgehobene Monotheismus wieder hergestellt, ohne daß damit auf den abstracten Monotheismus zurückgegangen wäre, da ja die erste Bestimmung durch die zweite nicht aufgehoben, sondern nur ergänzt ist. Dies ist das Eigenthümliche des göttlichen Persönlichseins. Dem Verhältniß menschlicher Personen zu einander geht, weil sie endliche sind, das Moment der Immanenz (περιχώρησις von den Vätern und Theologen genannt) ab, und nur in moralischer Beziehung findet etwas ähnliches statt, z. B. durch Liebe, Gehorsam u. s. w.

Der von einem menſchlichen Vater gezeugte Sohn iſt außer dem Vater und nicht zugleich in ihm; ebendeßhalb aber ſind zwei oder drei menſchliche Perſonen auch pluraliter eben ſo viele Menſchen. Schelling legt ein ſo großes Gewicht darauf, daß man die Idee der Dreieinigkeit nicht blos logiſch, wie er ſagt, ſondern geſchichtlich betrachte; die Vermittlung von Anfang bis zu Ende gehöre dazu (S. 643). Aber gerade das iſt ſein Irrthum. So hat er am Anfang einen abſtracten Monotheismus und am Ende einen Tritheismus, von dem Pantheiſtiſchen und Dualiſtiſchen, was damit verbunden iſt, gar nicht zu reden. Gerade dies Auseinanderreißen des nur in ſeiner Einheit Wahren iſt das Falſche, und die „geſchichtliche Vermittlung," durch die er dazu genöthigt wird, könnte dem reinen Theismus und dem chriſtlichen Gottesbegriff nicht ſchroffer entgegen treten. Dies hat er an einer Stelle ſelbſt ſo offen dargelegt, wie es wahrſcheinlich nicht ſeine Abſicht war. In ſeiner Dreieinigkeitslehre ſeien, ſagt er (S. 643), die Häreſen (der Sabellianismus und Arianismus) als nothwendige Momente aufgehoben (bewahrt); d. h. am Anfang hat der Sabellianiſche Unitarismus und am Ende der Arianiſche Tritheismus recht, das Wahre aber ſei beide als Momente einer geſchichtlichen Entwicklung zu wiſſen. Das Chriſtenthum dagegen hat jene Häreſen aufgehoben, d. h. als unwahr negirt, und indem es hier jede geſchichtliche Entwicklung ausſchließt, betrachtet es die göttliche Trinität als eine Beſtimmtheit Gottes in ſeinem ewigen Fürſichſein vor und unabhängig von der Welt.

Ueber die beiden Welten, die göttliche und die ungöttliche, mich näher zu erklären, halte ich für völlig überflüſſig.

Wäre blos im moralischen Sinne von einer ungöttlichen Welt die Rede, so würde dies der christlichen Lehre ganz conform sein. Aber die Schelling'sche Meinung ist weit davon entfernt, sich hierauf zu beschränken, sondern reiht sich der Gattung jener dualistischen Gnosis an, die im zweiten christlichen Jahrhundert so viele und nicht minder üppige Schößlinge getrieben hat. In formaler Beziehung aber ist diese comoedia humana — ich meine den Umsturz der göttlichen Schöpfung durch den Menschen und den damit aufs neue beginnenden Proceß der abermals in Spannung gesetzten Potenzen — so wenig eine Philosophie, als die divina comoedia des Dante eine Dogmatik, wiewohl begeisterte Lobredner sie so genannt haben.

Kuhn.

2.

Die Stiftung der Universität Alcala und die Complutenser Polyglotte.

Bruchstücke einer demnächst erscheinenden ausführlichen Monographie über Cardinal Ximenes, Primas von Spanien, Großkanzler und Regent von Castilien.

Wie in andern Ländern des Westens so beginnt auch in Spanien mit der Mitte des 15ten Jahrhunderts eine neue Blüthe der Wissenschaften, namentlich der philologischen oder humanistischen Studien. Ueber Castilien, welches die Hauptmacht des in jener Zeit noch getheilten Spaniens bildete, herrschte damals Johann II., der Vater der später so berühmten Isabella der Katholischen, der während seiner langen Regierung (v. 1406—1454) für nichts in seinem Reiche gesorgt hatte, als für Künste und Wissenschaften; und während alles Andere darniederlag, begannen diese zu blühen und die Herzen der Castilianer, namentlich des Adels, allmählig zu erobern. Aber unter der ruhm- und friedelosen Regierung des wüsten Heinrichs IV. wurden diese zarten Keime im Bürgerkriege wieder zertreten, und als Isabella den Thron des Bruders im Dezember 1474 ererbte, war fast Alles vertilgt, was ihr Vater gepflanzt hatte. Die Schulen waren bis auf wenige herabgeschmolzen und von diesen nur Salamanka noch nennenswerth. Die seltene Frau

aber hatte von dem Vater die Liebe zu den Wissenschaften geerbt, doch damit, obgleich ein Weib, jene heroischen Eigenschaften und großen Regententugenden verbunden, die dem Vater zu seinem und seines Volkes Unglück leider völlig gefehlt hatten. Wie Johann, so sammelte auch sie gerne Bücher und unterstützte die Anlegung von Bibliotheken [1]), ja sogar auf dem Throne mitten unter den vielen Geschäften erlernte sie noch die lateinische Sprache und gewann in Jahresfrist eine tüchtige Kenntniß derselben, welche ihrem überhaupt weniger gebildeten Gemahle Ferdinand fehlte. [2])

In großem Maßstabe für Hebung der Wissenschaften zu wirken war der Königin in den ersten Jahren ihrer Regierung wegen der Thronstreitigkeiten mit Beltraneja und Portugal nicht gestattet, aber sobald sie fest auf dem Throne saß, richtete sie ihr scharfblickendes Auge auch auf dieses Gebiet und verlieh ihm so kräftigen Schutz, daß eine der blühendsten Epochen der spanischen Literatur unter ihrer königlichen Pflege erwuchs. Vor Allem ward unter ihrer Regierung die neu entdeckte Buchdruckerkunst in Spanien eingeführt, geschützt, verbreitet und reichlich unterstützt. Bürgerliche Vortheile, Befreiung von Abgaben u. d. g. — waren Lohn und Aufmunterung für die rührigsten Drucker, fremde und einheimische; die freie Bücher-Einfuhr steigerte die Concurrenz und spornte den Eifer, und bald wurden in Spanien Lieder, Classiker und geistliche Bücher, ja ums Jahr 1478 schon eine Uebersetzung der Bibel von dem Bruder des heiligen Vincenz

1) Beispiele und Belege finden sich bei Prescott, Gesch. Ferdinands und Isab. I. Th. S. 558. ff.

2) Marineus Siculus, de rebus hisp. Lib. XXI. p. 506. in Hispaniae illustratae scriptores, T. I. Francof. 1603.

Ferrer zu Valencia gedruckt. Nicht selten bestritt die Königin bei guten Werken die Kosten des Druckes, noch mehrere nahm Ximenes auf seine Rechnung, theilte den tüchtigsten Arbeitern Prämien aus, und schützte die junge Kunst in so hohem Grade, daß sich bald in allen bedeutenden Städten Spaniens stark beschäftigte Pressen [1]) befanden.

Hatte Isabella manche ihrer Buchdrucker aus Deutschland erhalten, so suchte sie ihre Gelehrten in Italien, das damals alle andere Länder an literarischem Glanze weit übertraf. So kamen die classisch gebildeten Brüder Antonio und Alessandro Geraldino an ihren Hof; den gelehrten Petrus Martyr aber, der aus einem mit dem der Borromäer befreundeten Hause Oberitaliens, aus Arona am Lago Maggiore stammte [2]), brachte ihr Gesandter Graf Tendilla 1487 aus Rom, den Lucio Marineo Siculo der Admiral Henriquez aus Sicilien mit nach Spanien. Die Königin empfing diese Männer aufs freundlichste und betrachtete sie als ein kostbares Reis zur Veredlung des hispanischen Stammes der Literatur. Neben ihnen wurden aber auch geborne Spanier nicht vergessen, welche reiche und seltene Kenntnisse im Auslande sammelten und von der Königin nach ihrer Rückkehr für öffentliche Lehrstühle verwendet wurden, wie namentlich Antonius von Lebrija (Nebrissa) und Arias Barbosa. Vor Allem bediente sie sich der beiden Geraldino zur Erziehung ihrer eigenen Kinder, die eine gelehrtere Bildung genoßen, als vielleicht alle andere Prinzen

1) Flechier, hist. du Cardinal Ximenes. Amsterdam 1700 Liv. VI. p. 505. Prescott, a. a. O. S. 574—576.

2) Vgl. seinen 239 und 248 Brief.

und Prinzeſſinen des damaligen Europas. Selbſt Erasmus bewunderte die wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe der jüngſten Tochter Iſabella's, die an Heinrich VIII. von England vermählt war, und der große ſpaniſche Humaniſt Vives († 1540) erzählt mit Staunen, wie auch die unglückliche Johanna, die Mutter Carls V., aus dem Stegreif lateiniſche Reden zu halten vermochte. [1])

Hieran ſollte vor Allem der Adel ein Beiſpiel nehmen, deſſen beſſere Erziehung und Veredlung der Königin beſonders am Herzen lag. Zum Lehrer deſſelben hatte ſie den Petrus Martyr beſtimmt, der bald nach ſeiner Ankunft in Spanien die Muſen mit den Waffen vertauſcht und am Maurenkriege Antheil genommen hatte. Nach der Eroberung Granada's aber (1492), als er eben die heiligen Weihen empfangen wollte [2]), lud ihn die Königin durch den Großcardinal Mendoza zu ſich ein, damit er den Unterricht des jungen, dem Hofe folgenden Adels, gegen reiche Belohnung und um der guten Sache willen übernehme.[3]) Martyr war willig und die Königin errichtete nun wie einſt Carl d. Gr. eine schola palatina oder eine mit dem Hoflager wandernde Akademie. Der Anfang war ſchwer, indem der junge Adel nur die Künſte des Krieges ſchätzte und die Wiſſenſchaften als damit unvereinbar verachtete. Doch ſchon im September 1492 ſpricht Martyr von beſſeren Erfolgen, wie ſein Haus den ganzen Tag

1) Erasmi epistolæ, Lib. XIX., ep. 31 und Lib. II. ep. 24. Vives, de christiana femina cp. 4. ſ. Prescott a. a. O. S. 560. Not. 7.

2) Petrus Martyr, epist. 113. ed. Elzev. 1670. Die Prieſterweihe hat er übrigens erſt im Jahr 1505, ſchon ziemlich bejahrt, empfangen, wie er in ſeinem 281 Brief ſelbſt ſagt.

3) So erzählt er ſelbſt ep. 102.

mit adelichen Jünglingen angefüllt sei und Isabella selbst ihre und des Königs Verwandte täglich zu ihm schicke. [1]) Obgleich Canonikus und später Prior von Granada, blieb er doch beständig am Hofe, und sein Wirken war so erfolgreich, daß der junge Adel die kräftigsten Fortschritte machte und nach vielen Jahren noch seine ehemaligen Schüler ihn wie einen Vater ehrten. Er selbst sagt, daß fast der ganze Adel von Castilien an seinen literarischen Brüsten gesogen habe.

Neben Martyr wirkten noch andere ausgezeichnete Gelehrte, namentlich Lucio Marineo Siculo, anfangs Professor in Salamanka, dann ums Jahr 1500 an den Hof versetzt, mit solchem Erfolg an der Bildung des spanischen Adels, daß „kein Spanier mehr für adelich gehalten wurde, der die Wissenschaften gleichgültig betrachtete" und Erasmus erklärte, „daß die Spanier im Laufe weniger Jahre sich in den freien Wissenschaften auf eine so hohe Stufe erhoben hätten, daß sie nicht allein die Bewunderung der gebildetsten Völker Europas erregten, sondern ihnen auch zum Muster dienen dürften." [2]) Männer aus den ersten Häusern des sonst so stolzen spanischen Adels nahmen keinen Anstand, Lehrstühle auf den Hochschulen zu übernehmen. So lehrte zu Salamanka Don Gutierre de Toledo, Sohn des Herzogs von Alba, ein Vetter des Königs, und Don Pedro Fernandez de Velasco, Sohn des Grafen von Haro. [3])

Mit den adelichen Herrn wetteiferten die hohen Damen um den Preiß der wissenschaftlichen Bildung und mehrere

---

1) Martyr, ep. 113 u. 115.

2) Erasmus, epist. 977. Prescott, Thl. I. S. 571 u. 566.

3) Prescott, Thl. I. S. 565.

von ihnen beſtiegen ſogar die Katheder der Hochſchulen, um über Redekunſt und claſſiſche Literatur öffentliche Vorleſungen zu halten. [1])

Mit dem neuen Eifer für Wiſſenſchaft wurden die alten Schulen wieder gefüllt und neue errichtet; vor allen aber glänzte Salamanka, das ſpaniſche Athen, mit ſeinen 7000 Studirenden. Auch Martyr hielt hier einſt Vorleſungen über Juvenal (1488) vor ſo großem Auditorium, daß die Eingänge zum Hörſaale verſperrt waren und der Lehrer auf den Schultern der Studirenden gleichſam hineingeſchoben werden mußte. [2])

Mit dem alt berühmten Salamanka aber trat jezt im Anfange des ſechzehenten Jahrhunderts die neue Hochſchule Alcala in die Schranken, eine großartige Stiftung des Ximenes, von Spaniern ſelbſt das achte Wunder der Welt genannt. [3])

Als Ximenes noch Großkaplan von Siguenza war, zeigte er ſchon eine große Achtung und Liebe für die Wiſſenſchaften, indem er nicht blos die Lücken in ſeiner eigenen Bildung durch fleißiges Studium auszufüllen ſuchte, ſondern auch ſeinen reichen Freund, den Archidiakon Johann Lopez de Medina Celi zu Almazan zur Stiftung der Akademie von Siguenza beſtimmte.

Mit der Königin zugleich hatten nemlich manche Prälaten und Granden die Nothwendigkeit einer höhern Bildung für alle Stände des ſpaniſchen Volkes, beſonders aber für

1) Prescott, Thl. I. S. 566, f.

2) Martyr, epist. 57.

3) Robles, Compendio de la vida y hazannas del Cardinal Ximenez. Toledo. 1604. p. 127.

den Klerus erkannt. Hatte ja das Concil von Aranda, ein Jahr vor der Thronbesteigung Isabellas, die Verordnung nöthig gefunden, daß Niemand die h. Weihen empfangen dürfe, der kein Latein verstünde. Um nun aber allen Provinzen des weiten Reichs die Mittel einer gelehrten Bildung zu verschaffen, wurde um diese Zeit eine Reihe von Akademien gegründet, wie die von Toledo durch Franz Alvar, [1]) die von Sevilla durch Roderich von St. Aelia, die von Granada durch den Erzbischof Talavera, die von Ognate durch Bischof Mercatus von Avila, die zu Offuna durch den Grafen Giron von Urenna und die von Valencia durch Pabst Alexander VI. [2])

Alle diese aber wurden von der Stiftung des Ximenes bei weitem übertroffen, der alsbald nach seiner unverhofften Erhebung zum Erzbisthum Toledo, aus den reichen Einkünften seines Stuhls den Wissenschaften eine Freistätte zu gründen beschloß, [3]) und als den passendsten Ort hiefür Alcala de Henares, das alte Complutum erkannte, wo schon seit 200 Jahren eine Schule bestand und die Erzbischöfe von Toledo häufig zu wohnen pflegten. Die gesunde Luft, der liebliche Himmel und die schöne Lage an den Ufern des Henares empfahlen diese Stadt, und schon im Jahr 1498 traf Ximenes die erste Vorkehrung zu seinen großartigen Planen, bestimmte den Bauplatz und genehmigte die Risse des Peter Gumiel, eines der berühmtesten spa-

1) Scholaster von Toledo. Gomez de vita et rebus gestis Franc. Ximenii etc. im ersten Band der Hispaniæ illustratæ scriptores, Francof. 1603. p. 976, 50.

2) Gomez, l. c. p. 933.

3) Gomez, l. c. p. 957, 33.

niſchen Architekten jener Zeit. Hierauf ward im Jahr 1500 der Grundſtein des Collegiums von St. Ildephons mit großer Feierlichkeit von dem Erzbiſchofe ſelbſt gelegt, der nach einer paſſenden Rede die Bauſtelle ſegnete und öffentliche Gebete für das Gedeihen der Stiftung verrichtete. Gonſalvo Zegri aber, den Ximenes kurz zuvor in Granada getauft und enge an ſich gefeſſelt hatte, legte nach alter Sitte, wie ſich ſchon Gomez im 16ten Jahrhundert ausdrückt, ſilberne und goldene Münzen in die Fundamente, ſammt einem ehernen Bilde, einen Franziskaner vorſtellend, in deſſen hohler Bruſt eine pergamentne Urkunde eingeſchloſſen war.

Während Ximenes mit dem Beginne des Baues beſchäftigt war, brach der Maurenaufſtand in den Alpurarras-Gebirgen aus, um deßwillen der Erzbiſchof von den Herrſchern wieder nach Granada berufen wurde. Kaum aber hatte er hier ſeine Geſchäfte vollendet, und nach überſtandener ſchwerer Krankheit einigermaßen neue Kräfte geſammelt, ſo eilte er ungeſäumt nach Alcala zurück, um das Werk zu fördern und die Stadt ſelbſt durch neue Straßenanlagen zu verſchönern. [1]) Es war dieß gegen Ende des Jahres 1501 und Anfang von 1502, und Ximenes verweilte bis Ende Aprils des letzten Jahres zu Alcala, von wo er am erſten Mai 1502 bei einer Reichsverſammlung zu Toledo eintreffen mußte, um bei der feierlichen Anerkennung Johanna's und Philipps als Thronerben anweſend zu ſein. Den fünfmonatlichen Aufenthalt daſelbſt benützte er, um weitere große literariſche Plane zu überlegen, und ſeiner neuen Schule

1) Gomez, p. 964, 54. sqq.

einen jährlichen beträchtlichen Zuschuß aus den königlichen Einkünften zu verschaffen. [1]) Neue Vergünstigungen konnte er ihr zuwenden, als am 10. März 1503 Prinz Ferdinand, der nachmalige deutsche Kaiser, in Alcala geboren und 5 Tage darauf von Ximenes getauft wurde; und in der That gewährte die Königin der Universitätsstadt solche Privilegien, daß sie Lehrer und Schüler in großer Zahl anzuziehen vermochte. Zum Andenken daran aber bewahrte man fortan zu Alcala die Wiege des Infanten Ferdinand. [2])

Nach der Abreise des Hofs von Alcala begab sich Ximenes im Sommer 1503 nach dem kühlern Brihuega, dem Tivoli der Erzbischöfe von Toledo, mußte sich aber bald wegen Erkrankung nach Santorcaz zurückziehen, wo er einst als Gefangener gesessen, und kehrte von da wieder erstarkt auf Weihnachten 1503 nach Alcala zurück. [3]) Gleich darauf wurde er nach Medina del Campo berufen, um die schwermüthige Prinzessin Johanna zu trösten, und verweilte daselbst auch noch nach ihrer Abreise, wegen der Krankheit Isabella's, bis die Geschäfte der Diöcese ihn nach Toledo riefen, von wo er sich wieder nach Alcala begab, um das Werk durch seine eigene Anwesenheit zu fördern. Oft sah man ihn mit dem Richtscheit in der Hand auf dem Bauplatz, wie er die Mauern untersuchte, die Verhältnisse maß und die Arbeiter durch sein Beispiel und durch Geschenke ermunterte. [4])

Um diese Zeit, gegen das Ende des J. 1503 oder Anfang von 1504 kamen endlich auch die Bestättigungsbreven für

1) Gomez, l. c. p. 972, 7.
2) Gomez, l. c. p. 933, 33.
3) Gomez, l. c. p. 974, 53.
4) Flechier, l. c. p. 504.

die neue Hochschule von Rom an. Zu ihrer Gewinnung hatte Ximenes schon 4 Jahre früher den Franz Ferrera, Abt der Kirche von Alcala, nach Rom geschickt, aber die Sache zog sich aus unbekannten Gründen in die Länge, bis endlich Alexander VI. († 18. Aug. 1503) und Julius II. (seit dem 1. Nov. 1503) der neuen Hochschule die ausgedehntesten Privilegien und Freiheiten verliehen, die nachmals Leo X. noch vermehrte.

Das Haupt der neuen Universität war das Collegium von St. Ildephons, welches nach dem Patronen von Toledo, den Ximenes besonders ehrte, genannt war, war, und am 26. Juli 1508 zum erstenmal von sieben Collegialen, die man aus Salamanka berufen hatte, bezogen wurde. Sie waren: Petrus Campus, Michael Carrascus, Fernandus Balbasius, Bartholomäus Castrus, Petrus Sanctacrucius, Antonius Rodericus und Joannes Fontius. [1]) Für die Zukunft aber sollte das Collegium nach Gomez 33, nach Robles nur 24 Mitglieder zählen, nebst 12 Priestern, welche letztere ohne Antheil an den Studienangelegenheiten blos den Gottesdienst und die Pastoration der Universität besorgen, die canonischen Stunden gemeinsam beten und die bestimmten Almosen nebst den Ueberbleibseln vom Tische an die Armen vertheilen sollten. Die eigentlichen Collegialen dagegen, sämmtlich nur Theologen, hatten der Mehrzahl nach die akademischen Lehrstühle inne, oder präparirten sich blos, wie die englischen Fellow's, zur Uebernahme wichtiger Aemter, während andere von ihnen vorherrschend für Administration bestimmt gewesen zu sein scheinen. [2]) Den Collegialen von

1) Gomez, Lib. IV. p. 1006.
2) Gomez, l. c. p. 1015, 27 u. 45.

St. Ildephons war nemlich die Verwaltung der ganzen Universität übergeben, und auch äußerlich zeichneten sie sich vor allen andern akademischen Bürgern durch imposante Kleidung aus, indem sie einen röthlichen überall geschlossenen Talar sammt einer Art handbreiten Stola von derselben Farbe trugen, die über die linke Schulter gelegt, fast bis auf die Knöchel reichte und auf dem Rücken in große Falten gelegt war. [1])

Neben diesem Hauptcollegium gründete Ximenes noch eine Reihe anderer Institute für Bedürfnisse aller Art. Für arme Studirende der classischen Sprachen errichtete er die zwei Convicte oder Contubernien zum h. Eugen und zum h. Isidor, in welchen 42 junge Philologen drei Jahre lang freie Verpflegung genoßen. Den allgemeinen Unterricht empfingen sie bei den sechs für die Universität bestellten Professoren der Philologie, hatten aber zu Haus noch besondere Uebungen und namentlich alle 14 Tage eine Disputation. Strenge Prüfungen mußten über das Vorrücken in einen höheren Curs und über die Zulassung zu den sogenannten Fachwissenschaften entscheiden, und es hätten diese Anordnungen einen so guten Erfolg, daß Alcala nach dem Urtheile des Erasmus gerade durch tüchtige Philologen sich am meisten hervorthat.

Zwei andere Collegien zur h. Balbina (von der Ximenes den Cardinalstitel trug) und St. Katharina gehörten den Studirenden der Philosophie an, welche zunächst in dem erstern zwei Jahre lang Dialectik, in dem andern eben so lange Physik und Metaphysik zu studiren hatten. Jedes der

1) Gomez, l. c. p. 1007, 16.

beiden Inſtitute zählte 48 Zöglinge, wovon die ältern die Aufſicht über die jüngern führen mußten. Die Vorleſungen wurden bei den acht Profeſſoren der Philoſophie an der Univerſität gehört, nebſt dem fanden aber auch hier alle 14 Tage öffentliche Diſputationen in Anweſenheit des Rectors und Kanzlers der Univerſität ſtatt und die Stipendiaten erlangten nach und nach die Würde eines Baccalaureus, Licentiaten und Magiſter der freien Künſte. [1])

Ein weiteres Gebäude, der Mutter Gottes gewidmet, war für kranke Studirende beſtimmt; da es aber kleiner ausfiel als Ximenes wünſchte, ließ er im J. 1514 für dieſen Zweck ein geräumigeres bauen, jenes aber 18 armen Theologen und 6 Medicinern überweiſen, deren beider Studienzeit je auf 4 Jahre beſtimmt war. Ein ſechstes Collegium, das kleinere genannt, ward zu Ehren der beiden Apoſtelfürſten Petrus und Paulus errichtet und für 12 ſtudirende Franziskaner beſtimmt, welche unter einem Guardian, vom Franziskanerkloſter der Stadt geſondert, lediglich ſich mit Studien abgeben ſollten. Nach dem Zeugniſſe Wadding's gingen daraus viele Ordensgenerale, Provinziale, Biſchöfe und Gelehrte hervor.

Für 30 Zöglinge war das Collegium der drei Sprachen zum h. Hieronymus beſtimmt, in welchem 10 Stipendiaten die lateiniſche, 10 die griechiſche und eben ſo viele die hebräiſche Sprache gründlich erlernen ſollten. [2])

So entſtand nach und nach eine ſolche Menge von Univerſitätsgebäuden zu Alcala, daß auf den frommen Gründer das Wortſpiel gemacht wurde, „niemals habe Toledo

1) Gomez, l. c. p. 1014, 49 sqq.
2) Robles, l. c. p. 132.

einen Bischof von mehr Erbauung gehabt, als den Ximenes. [1])

Aber neben den Stiftungen des Erzbischofs erhoben sich, durch den Ruhm der Hochschule veranlaßt, noch viele andere Institute, indem bald jeder Mönchsorden von Spanien, mit Ausnahme der Benediktiner und Hieronymiten, eigene Häuser in Alcala gründeten, um den jungen Mönchen Antheil an der berühmten Schule zu verschaffen. [2])

Die Aufsicht über alle diese Collegien, aus denen wieder St. Ildephons die Zahl seiner Mitglieder ergänzte, führte der Rector der Universität mit seinen drei Räthen; und diese waren es auch, denen die Aufnahme der Stipendiaten der Regel nach zustand. Nur einzelne Freiplätze hatte Ximenes seinen Verwandten und andern Personen und Corporationen zu vergeben gestattet. Zu Patronen der ganzen Universität aber bestimmte er für alle Zukunft den jeweiligen König von Castilien, den Cardinal von St. Balbina, den Erzbischof von Toledo, den Herzog von Infantado und den Grafen von Corunna. [3])

Zum Rector der Universität bestellte Ximenes den jeweiligen Rector des Collegiums von St. Ildephons und wich darin von der zu Salamanka und auf andern Universitäten jener Zeit, auch außerhalb Spaniens, häufigen Sitte ab, einen studirenden Prinzen oder hochadeligen Jüngling zum Rector magnificus zu ernennen. [4]) Dem Rector aber

1) Flechier, l. c. p. 504.
2) Robles, p. 133.
3) Gomez, l. c. p. 1016.
4) Gomez, l. c. p. 1009, 42. sqq. Mehrere Prinzen, die als Studirende Rectoren der Universität Wittenberg waren (im 16. Jahrhundert), nennt Joh. Voigt in seiner Abhandlung über „Für-

an die Seite stellte Ximenes 3 Räthe aus den Mitgliedern von St. Ildephons, mit denen gemeinsam der Rector alle minder bedeutenden Angelegenheiten der Universität ohne Störung der übrigen Professoren abmachen sollte. Es war dieß eine Art engeren Senats, der wie der Rector von den Mitgliedern von St. Ildephons gewählt wurde und alle Jahre wechselte; wichtigere Dinge dagegen mußten allen Collegen von St. Ildephons und theilweise allen Lehrern der Universität vorgelegt und mitgetheilt werden.[1]) Durch päbstliche Indulte und königliche Privilegien stand dem Rector auch das Recht zu, über Vergehen der Universitäts-Angehörigen zu entscheiden, wie er denn überhaupt eines ungemeinen Ansehens und Einflusses genoß und in Gemeinschaft mit den 3 Räthen fast alle Stellen in den Collegien und sogar die Lehrstühle vergab.

Der erste Rector, am St. Lucas-Tage 1508 erwählt, war Petrus Campus, einer von jenen Akademikern, welche aus Salamanka berufen, zuerst in das Collegium von St. Ildephons aufgenommen worden waren.[2])

Neben dem Rector erhielt Alcala nach dem Muster von Paris auch einen Kanzler, der die akademischen Grade ertheilen und an den Prüfungen, Disputationen und wissenschaftlichen Akten aller Art Antheil nehmen sollte. Zum ersten Kanzler aber wählte Ximenes den gelehrten Petrus Lerma, den er aus Paris berufen und zum Abte von St. Justus

stenleben und Fürstensitte im 16. Jahrhundert" in Raumer's histor. Taschenbuch, 6. Jahrgang S. 214. Wie sehr diese Sitte vom 16. bis tief ins 18. Jahrhundert hinein, auch in Tübingen herrschte, sieht man aus Böks, Gesch. v. Tübingen 1774. S. 69 ff.

1) Gomez, p. 1010 u. 1020.

2) Gomez, p. 1010, 15.

und Pastor in Alcala gemacht hatte, und bestimmte zugleich, daß für alle Zukunft die Kanzlerwürde mit der besagten Abtei verbunden sein sollte. [1])

Die Lehrer berief Ximenes theils aus Salamanka theils aus Paris, und wußte durch große Summen in Bälde tüchtige Männer zu gewinnen, so daß bei der Eröffnung der Hochschule, die 8 Jahre nach dem Beginn der Bauten am St. Lucas-Tage (18. Okt.) 1508 statt hatte, schon nahezu sämmtliche Lehrstühle besetzt waren. Die Zahl derselben belief sich auf 42, wovon 6 für die Theologie, 6 für das canonische Recht, 4 für Medicin, 1 für Anatomie, 1 für Chirurgie, 8 für die Philosophie, 1 für Moralphilosophie, 1 für Mathematik, 4 für die griechische und hebräische Sprache, 4 für Rhetorik und 6 für Grammatik bestimmt waren. [2]) Die ersten Lehrer aber waren in der Theologie: Gonsalvus Aegidius von Burgos, der Franziskaner P. Clemens und Petrus Sirvellus von Daroca; über Philosophie lasen Michael Pardus von Burgos und Anton Moralius von Cordova; die Medicin war namentlich durch Torracona und Cartagena besetzt; für Philologie aber waren Demetrius Ducas von Creta und Nunnez de Guzmann Pintianus berufen worden. Hebräisch lehrte Paul Coronellus, ein bekehrte Jude, die Rhetorik trugen Fernand Alphons Ferrara, das Kirchenrecht Loranca und Salceus vor. Nur das bürgerliche Recht sollte unberücksichtigt bleiben, da es schon zu Salamanka und Valladolid gut vertreten, bei Ximenes aber gar nicht beliebt war, obgleich er selbst ausführliche juristische Studien gemacht hatte. [3])

1) Gomez, 1010, 23 sqq.
2) Robles, l. c. p. 133.
3) Gomez, p. 1008 u. 1009.

Um den Eifer der Lehrer anzuregen wurde beſtimmt, daß die Anſtellungszeit nur vier Jahre dauern, nach deren Verlauf aber eine neue Bewerbung ſtatt haben ſollte. Zum gleichen Zwecke verordnete Ximenes, daß wer keine Zuhörer bekomme, auch der beſondern Lehrbeſoldung entbehren und auf ſeine Pfründe allein oder ſeinen Platz im Collegium beſchränkt ſein ſolle, eine Einrichtung, die in unſerer Zeit an den Collegiengeldern mancher Hochſchulen ein Analogon gefunden hat. [1])

Nicht minder ſuchte Ximenes den Eifer ſeiner Lehrer und Schüler dadurch zu ſpornen, daß er nicht ſelten ihre Vorleſungen beſuchte und ſehr vielen akademiſchen Akten und Disputationen in eigener Perſon beiwohnte. [2])

Der Cardinal verſchaffte ſeiner Hochſchule auch das Recht, die akademiſchen Grade in der Philoſophie, Medicin und Theologie zu ertheilen, und nahm dabei die Einrichtungen der Pariſer Univerſität zum Muſter. Bei weitem am feierlichſten aber und von langen Prüfungen bedingt, war die Ertheilung der theologiſchen Würden. Wer nicht zehen Jahre lang ſich der Theologie gewidmet hatte, durfte gar keinen Anſpruch darauf wagen, und ſo kam es, daß angeſehene Männer und Prieſter, welche ſchon ſeit Jahren in Amt und Würden geſtanden, noch die theologiſchen Rigoroſen mitzumachen hatten. Ja Gomez erzählt, wie der Ildephonſianer Fernand Balbaſius erſt nach Vollendung ſeines Rectorats Licentiat der Theologie geworden ſei. [3])

Die Einkünfte, welche Ximenes der Univerſität zuwies,

1) Gomez, p. 1009, 6. 1008, 46.
2) Gomez, l. c. p. 1009, 34.
3) Gomez, l. c. p. 1016 und 1018.

betrugen anfangs jährlich 14,000 Dukaten, aber zur Zeit des Robles (J. 1600) hatten sie sich schon auf 30,000 erhöht, und dieser Schriftsteller legt einen besondern Nachdruck darauf, daß von allen Stiftungen des Ximenes auch nicht eine zu Grunde gegangen sei.[1])

Bald strömte eine Menge Studirender aus allen Gegenden der Halbinsel nach Alcala, und die neue Hochschule zählte in Kurzem nicht weniger Bürger, als irgend eine der alten in Spanien. Aber es fehlte auch nicht an Ausbrüchen jugendlichen Uebermuths, wie denn z. B. die Studenten einst einen armen Schelmen, der aufgehängt werden sollte, vom Stricke befreiten und die Polizei dabei insultirten.[2]) Ximenes verzieh und erwirkte auch Vergebung von Seite des Königs, verwies aber zugleich die Sache so ernstlich, daß während seines Lebens kein Unfug von dieser Größe mehr vorkam. Dagegen hatte er den Schmerz, noch vor Ablauf von 6 Jahren mehrere seiner tüchtigsten Lehrer zu verlieren, welche durch Versprechungen aller Art von dem eifersüchtigen Salamanka gewonnen wurden und mit sich viele Schüler von Alcala hinwegnahmen. Unter den Lehrern, welche den Ximenes damals verließen, war auch der berühmte Aelius Antonius von Lebrija (Nebrissa), einer Stadt bei Sevilla, der im Jahre 1442[3]) aus einer adeligen Familie geboren, 5 Jahre in Salamanka und 10 Jahre in Italien mit außerordentlichem Erfolge studirt und die umfassendsten

1) Robles, p. 129.
2) Gomez, l. c. p. 1010.
3) Nicht im Jahr 1444, wie gewöhnlich angegeben wird. Siehe die neueste Biographie des Lebrija von Munnoz im dritten Bande der Memorias de la real Academia de la historia. Madrid 1799. pag. 2.

Kenntniſſe, namentlich in den Sprachen, ſich erworben hatte. Ums Jahr 1470 in ſein Vaterland zurückgekehrt, ward er zuerſt Hofmeiſter eines Neffen des Erzbiſchofs von Sevilla, erhielt aber bald eine Profeſſur zu Salamanka und gewann wie durch ſeine Vorleſungen, ſo durch ſeine ſchriftlichen, namentlich philologiſchen Arbeiten ungemeinen Ruhm. Um ſich ganz der Abfaſſung eines lateiniſchen Lexicons widmen zu können, legte er um's Jahr 1488 ſeine öffentliche Lehrſtelle nieder und lebte in Muße bei dem Großmeiſter des Alcantara-Ordens, dem nachmaligen Cardinale Zunniga, nach deſſen Tod er die Erziehung des ſpaniſchen Erbprinzen Juan übernahm und Reichshiſtoriograph unter Ferdinand und Iſabella wurde. Nachdem letzterer geſtorben, kehrte Lebrija 1505 in die Profeſſur zu Salamanka zurück, aber im Jahr 1508 gewann ihn Ximenes für ſeine neue Hochſchule ſowie für die große Polyglottenbibel. Das Jahr, wo Lebrija auch den Ximenes wieder verließ und nach Salamanka zurückging, iſt unbekannt, dagegen hatte der Erzbiſchof im Jahre 1513 die Freude, den berühmten Gelehrten wieder aufs Neue zu gewinnen und nun bleibend zu halten. Er wurde fürſtlich belohnt und freundlich behandelt. Oft ging Ximenes an ſeiner Wohnung vorüber und beſprach ſich durch's Fenſter hinein mit dem gelehrten Manne, bald über Punkte die ihm beim Leſen aufgeſtoßen, bald über Angelegenheiten der Univerſität. Lebrija aber machte ſich um Alcala ſo verdient, daß lange noch nach ſeinem Tode († 1522) ſein Andenken von der geſammten Univerſität durch feierlichen Trauergottesdienſt jahrjährlich geehrt wurde.[1]) Nach dem Urtheile des Gomez

1) Gomez, l. c. p. 1014.

verdankte Spanien diesem Manne fast alles, was es an classischer Bildung besaß [1]; und noch jetzt sind seine zwei Dekaden über die Regierung Ferdinands und Isabella's, zu Alcala im Jahr 1509 geschrieben, eine höchst schätzbare Quelle für die Geschichte jener Zeit.[2]

Eine große Ehre ward der neuen Universität im Anfange des Jahres 1514 durch den Besuch des Königs Ferdinand zu Theil, der alle Institute besichtigte, die Vorlesungen anhörte und die Pracht der Bauten bewunderte. Nur bei einer Mauer, die blos aus Lehm aufgeführt war, bemerkte der König, dieser Bau aus Erde wolle nicht für die Ewigkeit der ganzen Stiftung passen, worauf Ximenes erwiederte: „Allerdings, aber ein sterblicher Mensch müsse eilen, um die Vollendung seiner Werke zu sehen, übrigens ahne er, daß einst dafür marmorne Mauern sich erheben würden." In der That ließ auch 43 Jahre später der Rector Turbalanus jene ganze Seite gegen das Franziskanerkloster hin aus Marmor erbauen. Während dieser Unterredung des Königs mit dem Erzbischof trat der Rector der Universität, Fernand Balbasius aus dem Collegium St. Ildephons heraus, von seinen Pedellen, die Scepter trugen, begleitet. Die Diener des Königs aber verlangten alsbald die Entfernung dieser Ehrenzeichen, denn im Angesichte der Majestät dürfe kein

1) Sein neuester Biograph, Juan Bautista Munnoz nennt ihn hiemit übereinstimmend den restaurador del gusto solidez en tota buena literatura und maestro por excelencia de la nacion espannola. Memorias de la real Academia dela historia T. III. p. 1.

2) Vgl. über ihn *Antonii*, Biblioth. hisp. T. I. p. 104—109. *Cave*, historia literaria scriptorum eccl. Appendix, p. 137. ed. Genev. 1705 und Du Pin nouv. Biblioth. T. XIV. p. 120—123. Von seinen Verdiensten um die Complutenser Polyglotte ist im nächsten Hauptstück die Rede.

Unterthan den Scepter der Herrschaft führen. Doch Ferdinand tadelte diesen Eifer und befahl, die Universitätssitte beizubehalten, bemerkend: es sei hier das Reich der Wissenschaften, wo die Gelehrten herrschen. Darauf warf sich der Rector dem Könige huldigend zu Füßen, ward freundlich aufgenommen und mußte nun in Mitte zwischen Ferdinand und dem Erzbischof gehend die Zustände der Hochschule berichten. Unterdessen war die Nacht eingebrochen und der junge Hofadel mußte mit Fackeln die Rückkehr des Herrschers erwarten. Bald aber entspann sich ein Gezänke zwischen den Pagen und Studenten, welches zu Thätlichkeiten führte. Der König unterdessen herbeigekommen, wurde darüber unwillig und machte gegen Ximenes die bittere Bemerkung: „So gehe es, wären die ersten Excesse der Studirenden gehörig bestraft worden, so würden sie jetzt nicht zu solcher Frechheit gekommen sein.“ Aber der Erzbischof zeigte seiner Seits auch die Schuld des jungen Adels mit den Worten: „Selbst die Ameise hat ihre Galle und Jeder sucht sich zu rächen, wenn er beleidigt wird.“ Dieß wirkte, und die üble Laune des Königs verlor sich. [1])

Einen andern hohen Besuch erhielt die Universität einige Jahre nach dem Tode des Ximenes von dem Könige Franz I. von Frankreich, welcher nach Besichtigung aller Einrichtungen die merkwürdigen Worte äußerte: „Euer Ximenes hat da ein Werk unternommen und ausgeführt, welches ich selbst zu vollbringen nicht gewagt hätte. Die Pariser Universität, der Stolz meines Landes, ist das Werk *vieler* Könige; Ximenes aber hat *allein* Aehnliches gegründet. [2])

1) Gomez, l. c. p. 1012 und 1013.
2) Gomez, Lib. III. p. 1006, 20.

Nachdem Ximenes alle Studieneinrichtungen getroffen hatte, wollte er auch für das Alter der Professoren sorgen, und besprach sich darüber mit dem nachmaligen Pabste Hadrian VI., der eben damals als Bevollmächtigter Karls V. dem Erzbischof in der Regierung Castiliens beigegeben war. Hadrian selbst aber verband mit seiner Stelle als Professor zu Löwen die Würde eines Dekans der Kirche zu St. Peter daselbst, wie denn überhaupt die ältern Lehrer jener Hochschule mit Canonicaten versorgt waren. Diese Einrichtung nachahmend bat Ximenes den Pabst Leo X. das Collegiatstift zu St. Justus und Pastor in Alcala der Universität incorporiren zu wollen, und erhielt durch die Gewährung dieses Wunsches die Möglichkeit, die Professoren der Theologie mit Canonicaten, die der Philosophie aber mit kleineren Portionen oder Präbenden zu versehen.[1])

Einem Plane, die Akademie von Siguenza nach dem Tode ihres Stifters mit der Universität Alcala zu vereinigen, widerstand Ximenes aus Liebe zu dem Freunde, der sie gegründet hatte, eben so sehr als er entschieden den Antrag von sich wies, seine Hochschule mit der von Salamanka zu verschmelzen.[2]). Erst dem neunzehnten Jahrhundert (1807) war es vorbehalten, diese schöne Heimath der Wissenschaften sammt der Akademie von Siguenza und vielen andern in Spanien zu vernichten.

Das größte literarische Werk Alcala's ist die berühmte von Ximenes ins Leben gerufene Polyglottenbibel, welche von ihrer Geburtsstätte den Namen der Complutensischen trägt. —

1) Gomez, Lib. IV. p. 1019. Robles, p. 134.
2) Gomez, l. c. p. 1020.

Der Aufschwung, den die Philologie seit dem Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts genommen hatte, konnte unmöglich eines wohlthätigen Einflusses auf Hebung der Bibelstudien, namentlich der biblischen Kritik und Exegese ermangeln. Wohl hatten im Mittelalter seitdem Abt Stephan von Citeaux (1109) die biblischen Correktorien, hauptsächlich das des gelehrten Dominikaners Hugo von St. Caro (1236) so wie das der berühmten Sorbonne von Paris den Text der Vulgata nicht blos nach alten lateinischen Manuscripten, sondern auch durch Vergleichung mit hebräischen und griechischen Handschriften zu verbessern gesucht. Aber die Untüchtigkeit der Abschreiber und die Ungeschicklichkeit manches Corrector's selbst haben diese kritischen Keime wieder an einem gedeihlichen Wachsthum gehindert, so daß im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts der Cardinal Pierre d'Ailly bittere Klagen über den traurigen Zustand des Bibeltextes führen mußte.

In derselben Zeit nun, wo die im Abendland neu erblühten philologischen Kenntnisse den langersehnten Wünschen nach Verbesserung des biblischen Textes frische Hoffnungen eröffneten, war in Deutschland ein neuer Hebel für alle Wissenschaften entdeckt und jene Kunst erfunden worden, welche die literarische Arbeit des Einzelnen vertausendfachen, die Bücher schön und wohlfeil machen kann. Es war natürlich, daß die neuerfundene Buchdruckerkunst alsbald und vorzüglich für die heiligen Schriften in Anspruch genommen ward, und in der That sind von 1462 an bis zum Jahre 1500 nicht weniger als 80 vollständige Ausgaben der Vulgata erschienen, von denen bereits die römische (vom J. 1471) durch den gelehrten Bischof Johann Andreas von Aleria aus den Handschriften verbessert worden war.

In Bälde wandte sich die gelehrte und fromme Sehnsucht auch dem Urterte der heiligen Bücher zu, und vor Allen waren es die Juden, welche ihre hebräische Bibel durch den Druck zu verbessern und zu vervielfältigen strebten. Nach mehreren Versuchen mit den Psalmen und einzelnen Theilen erschien im Jahre 1488 die erste ganze hebräische Bibel zu Soncino, einem Städtchen im Mailändischen, welcher bald mehrere andere folgten, namentlich die von Brescia vom Jahre 1494, sämmtlich von Juden gefertigt.[1])

Die Christen waren hinter diesen auffallend zurückgeblieben, aber der Mann, der ihren biblischen Ruhm wieder herstellten sollte, war Ximenes. Niemand bedauerte lebhafter als er die Verkümmerung der biblischen Studien in der damaligen Weise des theologischen Unterrichts und oft hörte man ihn sagen, wie gerne er alle seine Kenntniß des bürgerlichen Rechtes, welches einen Hauptheil der theologischen Bildung jener Zeit ausmachte, gegen die Aufhellung einer einzigen Bibelstelle dahingeben würde.[2]) Daß er selbst in reiferen Jahren noch als Großkaplan von Siguenza um der Bibel willen die hebräische und chaldäische Sprache erlernte, haben wir oben gesehen; Gomez aber versichert, daß er an den Geistlichen seiner Zeit die Vernachlässigung der Bibelstudien und die Unkenntniß des Griechischen und Hebräischen aus dem doppelten Grunde beklagt habe, weil sie dadurch von den Hauptquellen des heiligen Wissens, der Bibel und den Kirchenvätern ausgeschlossen und zugleich unfähig wären,

1) Herbst, historisch kritische Einleitung ins A. T., vervollständigt und herausgegeben von Dr. Welte, 1840. Thl. I. S. 128—132.

2) Gomez, l. c. p. 933, 47 sqq.

dem Mißbrauche der heiligen Schrift und ihrer Entstellung durch die Irrlehrer den nöthigen Widerstand zu leisten. [1])

Wie er nun seine Erhebung auf den Primatialstuhl von Spanien dazu benützte, seine altgehegte Liebe zu den Wissenschaften überhaupt durch Gründung der Universität Alcala zu bethätigen, so gedachte er um dieselbe Zeit die biblischen Studien durch ein Werk zu fördern, welches der berühmten, leider untergegangenen Hexapla des Origenes würdig an die Seite treten könnte. [2])

Die Absicht, die er dabei hatte, sprach er nochmals im Prologus zur Polyglotte mit den Worten aus: es sei keine Uebersetzung den vollen Sinn des Originals wieder auszudrücken im Stande, am wenigsten bei der Sprache, in welcher Christus selber geredet habe. Zudem weichen auch die Handschriften der lateinischen Uebersetzung (Vulgata) zu sehr von einander ab, als daß man nicht Verfälschungen, meistens durch Unwissenheit und Nachlässigkeit der Schreiber entstanden, argwöhnen sollte. Darum müsse man, wie schon Hieronymus und Augustin verlangten, zu dem Anfang der heiligen Schriften zurückgehen und die Bücher des A. T. nach dem hebräischen, die des Neuen nach dem griechischen Texte verbessern, wie denn jeder Theologe aus den Quellen des Urtextes selbst das ins ewige Leben fließende Wasser zu schöpfen habe. Darum habe er die Bibel in den Ursprachen mit den verschiedenen Uebersetzungen zu drucken befohlen .... und dazu der Hülfe ausgezeichneter Sprachkenner sich bedient, wie er andererseits die besten und ältesten griechischen und hebräischen Handschriften von allen Seiten herbeizuschaffen bemüht gewesen

1) Gomez, l. c. p. 965, 40 sqq.
2) Gomez, l. c. p. 966, 1 sqq.

sei. Dieß Alles aber habe er gethan, auf daß die erstorbenen bibliſchen Studien wieder aufzuleben beginnen ſollten. [1])

Es war im Sommer des Jahres 1502, als ſich Ximenes wegen der Anerkennung Johanna's und Philipp's als Thronerben von Spanien fünf volle Monate in Toledo zu verweilen gezwungen ſah. Während aber der Hof und die Großen des Reichs mit den glänzenden Huldigungs-Feierlichkeiten beſchäftigt waren, gedachte Ximenes der heiligen Theologie ein viel herrlicheres Feſt zu bereiten. [2]) Jetzt nämlich faßte er den Plan zu ſeiner großen Polyglottenbibel, wählte die Gelehrten dafür aus, ſorgte für Handſchriften und beſtimmte ſeine neue Hochſchule Alcala als den Platz, wo dieß Rieſenwerk zu Stande kommen ſollte.

Die Männer, welchen er dieſe Arbeit anvertraute, waren der berühmte obengenannte Aelius Antonius von Lebrija, der Grieche Demetrius Dukas aus Creta von Ximenes zum Profeſſor der griechiſchen Sprache nach Alcala berufen, der durch ſeine Streitigkeiten mit Erasmus bekannte Lopez de Zunniga (Stunica oder Aſtuniga) und der hochadeliche Nunnez de Guzman (Pintianus), Profeſſor zu Alcala und Verfaſſer vieler Commentare über die Claſſiker. Dieſen geſellte Ximenes drei gelehrte, zum Chriſtenthum übergetretene Juden bei, den Arzt Alphons von Alcala, den Paul Coronell aus Segovia († 1534 als Profeſſor der Theologie zu Salamanka) und den Alphons von

1) Ut incipiant divinarum litterarum studia hactenus intermortua reviviscere. So in dem dem erſten Bande des A. T. beigegebenen Prologe zum ganzen Werke (p. 1.). Hat auch Ximenes den Prolog nicht ſelbſt geſchrieben, ſo drückt derſelbe doch unſtreitig ſeine Gedanken und Abſichten aus.

2) Gomez, l. c. p. 965, 36 sqq.

Zamora, welcher insbesondere das hebräische Wörterbuch und die Grammatik für das große Bibelwerk verfaßte. Dagegen waren Demetrius von Creta, Zunniga und Nunnez de Guzman hauptsächlich mit der lateinischen Version der Septuaginta beschäftigt und bedienten sich hiezu auch der Unterstützung ihrer Schüler, von denen namentlich Peter Vergara († 1557 als Canonicus zu Alcala) die Bücher der Weisheit übersetzte.[1]) Uebrigens wäre es ein Irrthum, wenn man glauben wollte, Ximenes habe alle diese Männer auf einmal für seine Zwecke berufen. Alphons von Zamora z. B. ließ sich erst im Jahr 1506 taufen und wurde so fast ein Lustrum später als andere der gelehrten Gesellschaft einverleibt.

Den Plan zum Ganzen hatte Ximenes selbst entworfen, die genannten Gelehrten aber gingen unter Zusicherung reichlicher Belohnung in seine Absichten ein, während er selbst mit glänzender Freigebigkeit und großem Eifer für alle Hülfsmittel und Bedürfnisse sorgte und seine Gelehrten wiederholt zu rastlosem Fleiße mit den Worten ermahnte: „Beeilet euch, meine Freunde, denn bei der flüchtigen Vergänglichkeit alles Irdischen könntet sonst Ihr mich, oder ich Euch verlieren.“[2]) Von allen Seiten wurden nun Handschriften des A. und N. T. herbeigebracht und zum Theil mit ungeheuren Kosten erworben, während andere, namentlich griechische, Pabst Leo X. herbeizuschaffen eilte. Er achtete die Person des Ximenes und noch mehr die Wissenschaften, darum unterstützte er auch dieß großartige Werk und wurde dafür durch die Widmung desselben und den öffentlichen Dank

1) Gomez, l. c. p. 966, 40.
2) Gomez, l. c. p. 966, 24 sqq.

belohnt, den Ximenes im Prologe mit den Worten aussprach: Atque ex ipsis (exemplaribus) quidem graeca Sanctitati Tuae debemus; qui ex ista Apostolica bibliotheca antiquissimos tam Veteris quam Novi Testamenti codices perquam humane ad nos misisti. Ich weiß, daß hiegegen chronologische Bedenken aus dem Grunde erhoben worden sind, weil Leo X. erst im März 1513 Pabst geworden, der erste Theil der Polyglotte aber, das N. T., schon am 10. Januar 1514 im Drucke vollendet worden sei. In der kurzen Zwischenzeit, meint man, haben die Vatikanischen Handschriften nicht mehr verglichen werden können und müssen darum unbenützt geblieben sein. Allein wir sind, was die meisten Bibelkritiker jetzt zugeben, in keiner Weise an der Annahme gehindert, Leo habe schon zur Zeit, wo er noch blos Cardinal war, für die Mittheilung der Vatikanischen Handschriften gesorgt, und nachmals als Pabst den öffentlichen Dank dafür von Ximenes in dem Prologus empfangen. [1])

In demselben Prologe bezeugt weiterhin Ximenes, daß er eine bedeutende Anzahl hebräischer, griechischer und lateinischer Handschriften von verschiedenen Seiten her mit vieler Mühe zusammengebracht habe, und erklärt sofort im zweiten Prologe, daß für den griechischen Bibeltext, wahrscheinlich beider Testamente, hauptsächlich diese römischen Handschriften, aber auch noch mehrere andere benützt worden seien, namentlich eine von der Republik Venedig mitgetheilte Abschrift eines ehemals dem Cardinal Bessarion zugehörigen

1) So wird die Sache von Marsh, Anmerkungen zu Michaelis Einleitung ins N. T. Theil I. S. 415, von Hug, Einleitung ins N. T. Theil I. S. 314, von Feilmoser, Einleitung S. 625 und von Andern erklärt.

Codex. Nicht weniger werden hier ſehr alte lateiniſche Handſchriften mit gothiſchen Buchſtaben erwähnt, die für den Druck der Vulgata benützt worden ſeien. Daß überdieß für das griechiſche N. T. auch ein griechiſcher Codex Rhodiensis (bei Griesbach Nr. 52 der Handſchriften für die A. G. und katholiſchen Briefe) gebraucht worden ſei, wiſſen wir von Zunniga, einem der Hauptmitarbeiter an der Polyglotte, [1]) endlich berichtet aber Gomez, daß ſieben hebräiſche Handſchriften allein nicht weniger als 4000, das Ganze über 50,000 Dukaten gekoſtet habe, eine Summe, welche nach dem damaligen Geldwerthe gemeſſen, nur von einem Manne aufgewendet werden konnte, der Einkünfte wie ein König und Bedürfniſſe wie ein Mönch hatte. Der Ankauf der Handſchriften, die Belohnung derer, die ihre Beiſchaffung beſorgten, die Gehalte der Gelehrten, der Schreiber und Gehülfen, die Koſten der neuen Lettern, die erſt in Alcala gegoſſen werden mußten, die Berufung geſchickter Drucker aus Deutſchland, der Druck ſelbſt — all' dieß hatte jene ungeheure Summe erforderlich gemacht, [2]) womit der Erlös in gar keinem Verhältniſſe ſtand, da Ximenes blos 600 Exemplare abziehen und das einzelne, obgleich aus 6 Folianten beſtehend, nur zu $6^1/_2$ Dukaten verkaufen ließ, ſo daß der Geſammterlös nicht einmal ein Zwölftheil der Koſten erreichen

1) S. Griesbach, Appendix z. 2ten Band ſeiner krit. Ausg. des N. T. p. 8. Aus Obigem ſehen wir, daß es falſch iſt, wenn Marſh in ſ. Anmerkungen zu Michaelis Einl. ins N. T. I. S. 415 ſagt, in der Vorrede der Complutenſer Bibel werde von keiner andern griechiſchen Handſchrift, als der vom Pabſte überſchickten etwas geſagt.

2) Gomez, l. c. p. 966. 52. s.qq. Vgl. Prescott, a. a. O. Thl. II. S. 488.

konnte. Aber auch dieser Erlös war im Testamente des Ximenes für andere wohlthätige Zwecke bestimmt, wie wir aus dem päbstlichen Bestätigungsbreve der Polyglotte, im ersten Bande des A. T. ersehen.

Von dieser geringen Anzahl der abgedruckten Exemplare rührt auch die jetzige Seltenheit dieses Werkes [1]) und der hohe Preis desselben her, indem gegenwärtig ein vollständiges Exemplar selten unter 500 Gulden verkauft wird. Dazu kommt, daß bei gar vielen Exemplaren der zweite Band, das hebräisch-chaldäische Lexikon enthaltend, fehlt und schon bald nach dem Tode des Ximenes, als Gomez seine Biographie schrieb, vielfach in Spanien selbst vermißt worden ist. [2])

Die Arbeit der Gelehrten begann noch in demselben Jahre 1502, wo Ximenes den Plan zu dem Werke zu Toledo gefaßt hatte, [3]) aber erst beinahe zwölf Jahre später war der älteste Band, das N. T. enthaltend, am 10. Januar 1514 im Drucke vollendet, wie aus der Schlußbemerkung zur Apokalypse ersichtlich ist.

Dieser Band, dem Alter nach der erste, in der äußern Anordnung des Werkes aber der sechste, enthält das ganze Neue Testament und einiges andere in folgender Ordnung.

---

1) In ganz Deutschland sollen sich nur 15 Exemplare befinden Hänlein, Einl. ins N. T. Thl. II. S. 260.

2) Gomez, l. c. p. 966, 10.

3) Nicht im J. 1505, wie Schröckh (Thl. 34. S. 80) und andere behaupten, aber auch nicht schon im J. 1500 wie Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik u. Exegese Bd. III. S. 281 angiebt, wenn er erzählt, nach einer Arbeit von 14 Jahren sei der erste Theil im J. 1514 erschienen. Das Richtige hat Gomez, l. c. p. 966, 45. sqq.

Den Anfang macht eine griechiſche und lateiniſche Erklärung, warum der griechiſche Text des N. T. keine Accente habe, u. dgl. Da nemlich die alten Griechen überhaupt ſich keiner Accente bedient hätten und ſo auch die Autographa der neuteſtamentlichen Schriftſteller ohne dieſe Zeichen geweſen ſeien, ſo habe man die alte Weiſe beibehalten wollen. [1]) Zudem ſei der Mängel dieſer Zeichen auch für alle, welche ein wenig griechiſch verſtehen, kein Hinderniß in Erfaſſung des Sinnes. Doch habe man die Tonſylbe eines jeden mehrſylbigen griechiſchen Wortes mit einem Striche (gleich unſerem Acute) bezeichnet. Nur bei der griechiſchen Verſion des A. T., der Septuaginta habe man die neuere griechiſche Schreibart mit Accenten einzuführen keinen Anſtand genommen, da jene nicht Urtext, ſondern nur Ueberſetzung ſey. Endlich wird verſichert, daß nur antiquissima und emendatissima exemplaria, welche Pabſt Leo geſchickt habe, dem griechiſchen Texte zu Grunde liegen.

Dieſer Präfatiuncula an den Leſer folgt der griechiſche Brief des Euſebius Pamphili († 340) an Carpianus über die Harmonie der Evangelien, ohne lateiniſche Ueberſetzung.

Daran ſchließen ſich das Schreiben des hl. Hieronymus an den Pabſt Damaſus über die vier Evangelien und ſofort

---

1) Daraus folgt keineswegs, daß auch die griechiſchen Codices, welche die Complutenſer zu Handen hatten, accentlos waren. Im Gegentheil, wäre dieß der Fall geweſen, ſo würden ſich die Editoren nicht blos auf die Accentloſigkeit der Autographa der Apoſtel ꝛc., ſondern auch auf die ihnen vorliegenden Codices berufen haben, worauf ſchon Erneſti, neue theol. Bibliothek, Bd. 6. S. 722 hingewieſen hat.

zwei Prologe zu Matthäus nebst einem Argumentum über sein Evangelium an.

Nach diesen einleitenden Stücken folgen nun die vier Evangelien selbst, in zwei Spalten getheilt, wovon die breitere den griechischen Urtext, die schmälere aber die Vulgata enthält, an deren Rande überdieß die Parallelstellen und Citate notirt sind. Wie im ganzen N. und A. T. so fehlt auch hier die Verseintheilung, welche erst einige Decennien später durch Robert Stephanus (1551) entstand. Dagegen sind die Capitel in beiden Testamenten nach der Art, welche Cardinal Hugo im 13ten Jahrhundert einführte, von einander geschieden.

Am Ende des Evangeliums Matthäi steht ein Prolog des Hieronymus zu Markus, statt dessen es jedoch durch einen Druckfehler Matthäus heißt. Aehnlich findet sich nach dem Evangelium des Markus ein Prolog des Hieronymus zu Lukas und nach dem Evangelium des Letztern ein Prolog zu Johannes.

Nach diesem ersten Theil des N. T. folgen zwei griechische Abhandlungen, deren kleinere anonyme aber wahrscheinlich von den Editoren selbst herrührende die Reisen Pauli zum Gegenstand hat, während die viel längere von dem Diakon Euthalius aus dem fünften Jahrhundert, dem Urheber der Stichometrie, die Chronologie der Predigt Pauli und seinen Tod bespricht.

Hieran schließt sich eine Präfatio des Hieronymus zu allen Paulinischen Briefen und ein besondrer Prolog desselben zum Römerbrief, worauf der Text der Paulinischen Briefe selbst nebst der Vulgata folgt. Jedem Briefe ist ein Prolog und ein Argumentum vorgedruckt.

Auf die 14 Paulinischen Briefe, deren Reihe der He-

bräerbrief schließt, kommt die Apostelgeschichte mit zwei voranstehenden Prologen, worauf erst die sieben katholischen Briefe und endlich die Apokalypse folgen.

An das Ende der Offenbarung Johannis schließen sich 5 Lobgedichte auf das Werk und auf Ximenes an, wovon die zwei griechischen den Demetrius Dukas und den Niketas Faustu, wahrscheinlich einen Schüler des Demetrius, die drei lateinischen aber den Johannes Vergara, den Nuñez Guzman Pintianus und den Magister Bartolus de Castro zu Verfassern haben. Ohne Zweifel waren diese fünf Männer bei Ausarbeitung des N. T. besonders betheiligt.

Auf diese Gedichte folgt ein erklärendes Verzeichniß aller im N. T. vorkommenden Eigennamen, nach den biblischen Büchern geordnet, eine ganz kleine griechische Grammatik auf einem einzigen Folioblatte, und schließlich ein kurzes griechisch-lateinisches Lexikon zum N. T. und den Büchern der Weisheit Salomos und Sirachs, welches, wie die Editoren in der Introductio quam brevissima ad graecas litteras sagen, ausdrücklich von Ximenes verlangt worden war, und ihnen selbst als ein lexicon copiosum, maxima cura et studio elucubratum erschien.

Der Druck dieses und aller anderen Bände ist, wenn auch nicht durchgängig correkt, doch für jene Zeit sehr schön, jedes Tittelblatt ist mit dem Wappen des Cardinals bald in schwarzer bald in rother Farbe geziert, die Lettern sind groß und deutlich, die lateinischen nach dem gothischen Schnitte, die griechischen aber nach Art der alten Minuskelhandschriften aus dem neunten und den folgenden Jahrhunderten gearbeitet. [1])

1) Vgl. Montfaucon, Paläographia graeca p. 271 291. 293. 308. 234. Marsh, Anmerkungen. Thl. I. 416.

Der griechische Text und die Vulgata sind durch kleine lateinische Buchstaben in Verbindung gebracht, so daß für jedes griechische Wort leichtlich das entsprechende lateinische aufgefunden werden kann. Ist aber in der lateinischen Uebersetzung eine Lücke, oder war noch Raum in der Zeile übrig, so wurde der offene Platz durch Schlangenlinien ausgefüllt. Folgendes Beispiel aus Matth. 13, 1 wird diese Einrichtung, sowie die eigenthümliche Accentuation klar machen.

b c d e f d c e f
Εν δε τη ημερα εκεινη, εξελθων ο ιησους In illo die exiens Iesus ∞∞∞∞∞

g h i k l g h i k l
απο της οικιας, εκαθητο παρα την θαλασσαν. de domo sedebat secus mare ∞∞∞

Je mehr aber die Sorgfalt und der Eifer, welche für diese Ausstattung aufgeboten und in Anspruch genommen wurden, unsere Anerkennung verlangen und verdienen, desto mehr müssen wir bedauern, daß die Editoren von der Nothwendigkeit, über den Text Rechenschaft zu geben und von den unabweisbaren kritischen Fragen noch so wenig Ahnung hatten, daß sie zum ganzen N. T. außer einem paar Dutzend höchst unbedeutender exegetischer Andeutungen nur vier kritische Bemerkungen zu machen für nöthig erachteten. [1])

1) Die exegetischen, an den Rand neben die Vulgata gedruckten und zu ihr gehörigen Anmerkungen beziehen sich auf Matth. K. K. 2. 3. 5. 8. 12. 13. 21. 25 Mark. K. 1. Luk. K. K. 2. 3. 5. 10. 11. 15. Joh. K. 16. Röm. K. K. 4. u. 11. I. Cor. 5. u. 15. Ephes. 5. II. Tim. 4. Apostelgesch. K. K. 1. 2. u. 9. I. Petr 3. I. Joh. 2. und Brief Judä. Sie bestehen stets nur aus wenigen Worten, und sagen z. B. aus: malum sey hier = malum hominem, venimus sey in dieser Stelle das Perfektum, hic das Adverbium loci

Weiterhin fehlt es durchweg an der Angabe der Varianten und für keine einzige Leſeart iſt ihre handſchriftliche Autorität angegeben worden. Der Text ſteht da, als wäre er aus den Wolken gefallen, und nicht einmal im Allgemeinen ſind die Codices, aus denen er genommen iſt, näher bezeichnet. Die Vorrede zum N. T. ſpricht blos von den durch Leo aus der apoſtoliſchen Bibliothek mitgetheilten Handſchriften und ſtatt ſie näher zu charakteriſiren, wird uns nur die vage und ſicher übertriebene Verſicherung geboten, man habe nicht die nächſten beſten Exemplare benüzt, ſondern die antiquissima und emendatissima, die von ſolchem Alter ſeien, daß, wenn man auf ſie nicht bauen dürfe, dann überhaupt kein Codex Vertrauen verdiene. Ob ſie Uncial- oder Minuskelhandſchriften geweſen, wie alt, wie viele, ob von einer Familie u. dgl. all' das wird mit keinem Worte berührt, und daher kommt es auch, daß die Frage nach dem Werthe der Complutenſer Ausgabe, wie wir ſpäter ſehen werden, eine ſo ſtrittige geworden iſt.

Wenige Monate nach dem erſten verließ der zweite Folioband am lezten Mai 1514 die Preſſe, um als Einleitung zur Ausgabe des A. T. zu dienen. Derſelbe iſt eine Arbeit des bekehrten Juden Alphons Zamora und enthält ein ziemlich ausführliches hebräiſch-chaldäiſches Lexikon über das A. T., worin die verſchiedenen Bedeutungen der

---

u. d. gl. Die vier kritiſchen Bemerkungen betreffen a) die Doxologie am Schluſſe das Vater Unſer bei Matth. 6. 13. b) I. Cor. 13, 3. daß ſtatt καυθήσωμαι einige Exemplare (Handſchriften) καυχήσωμαι haben, c) I. Cor. 15, 51. daß eine Handſchrift παντες μεν κοιμηθησομεθα αλλ' ου παντες αλλαγησομεθα leſe, und d) das ſ. g. Comma Johanneum I. Joh. 5, 8. Von den Stellen a und d wird noch ſpäter die Rede ſein.

Wörter lateinisch gegeben und alle einzelnen Bibelstellen, wo sie vorkommen, angezeigt sind. Ein anderes kleines Wörterbuch ist dem Index ähnlich, welchen in neueren Zeiten Gesenius seinem hebräisch-chaldäischen Handwörterbuch beigegeben hat. Es enthält die lateinischen Ausdrücke mit Zurückweisung auf die entsprechenden hebräischen und chaldäischen Wörter, so daß man, wie in der Vorrede zu diesem Bande gesagt ist, mit beiden Wörterbüchern ebenso aus dem Lateinischen ins Hebräische und Chaldäische, als umgekehrt übersetzen könnte. Zudem findet sich noch in diesem Bande ein erklärendes Verzeichniß der hebräischen, chaldäischen und griechischen Eigennamen des A. u. N. T. in alphabetischer Ordnung, nebst einer für jene Zeit ziemlich ausführlichen hebräischen Grammatik. In der äußern Anordnung der Polyglotte nimmt dieser der Zeit nach zweite Band den fünften Platz ein.

Die vier folgenden Theile — in der äußern Anordnung des Ganzen die vier ersten — sind dem A. T. ausschließlich zugewiesen.[1]) Den Eingang zum ersten Bande des A. T. bildet der früher schon besprochene Prolog, in welchem Ximenes das ganze Werk dem Pabste Leo dedicirt, und sich über seine Absicht, bei Anordnung dieser Polyglotte, über die Einrichtung derselben, über die grundgelegten Handschriften und die zu hoffende Wirkung des Werkes kurz erklärt. Daran schließt sich ein zweiter Prolog an den Leser, und eine kleine aus der hebräischen Grammatik des vorigen

1) Ein bestimmtes Datum findet sich bei diesem und den zwei folgenden Bänden des A. T. nicht, nur der lezte Band des A. T. schließt mit der Angabe, daß er am 10. Juli 1517 im Drucke beendigt worden sey.

Bandes entnommene Anleitung bei den hebräischen Wörtern den Stamm aufzufinden.

Weiterhin ist hier auch der zum N. T. gehörige obenbesprochene Prolog über die Hinweglassung der Accente u. d. gl. und nicht minder die das hebräische Lexikon einleitende Vorrede wieder abgedruckt worden.

Nun dagegen ist die weitere Erklärung über die Entstehung der Septuaginta, über die Uebersetzungen des Aquila, Theodotion und Symmachus, über die Hexapla des Origenes und über die biblischen Arbeiten des Hieronymus.

Das Gleiche gilt von der kleinen Abhandlung über die vier verschiedenen Arten der Schrifterklärung, die historische, allegorische, anagogische und tropologische oder moralische. Die Begriffsbestimmung dieser vier Arten ist die gewöhnliche und in wenigen Worten und Beispielen wird der Charakter und Unterschied derselben dahin bestimmt, daß während die erste Art den Sinn buchstäblich auffasse, die drei andern eine tiefere Deutung des Buchstabens suchen, und diese entweder in Vorschriften fürs sittliche Leben oder in Hinweisungen auf das Erlösungswerk (allegorisch) oder endlich in Andeutungen des Jenseits (anagogisch) finden. Auch die gewöhnlichen Verse finden sich hier, in welchen das Mittelalter den Charakter dieser vier Arten ausgesprochen hat:

Littera gesta docet; quid credas allegoria;
Moralis quid agas; quo tendas anagogia.

Daran schließt sich der Brief des h. Hieronymus an Paulinus über die sämmtlichen Bücher der h. Geschichte und der Prolog desselben Kirchenvaters zum Pentateuch.

Unmittelbar dem biblischen Text voran geht endlich das vom 22. März 1520 datirte Breve Leo's an den Bischof

von Avila und den Archidiacon Franz Mendoza von Cordova, worin die Publikation der Polyglotte erlaubt wird; welchem päbstlichen Schreiben der genannte Bischof noch eine kurze Erklärung über den Preis des Werks angehängt hat. Diese beiden lezten Stücke sind natürlich erst mehrere Jahre nach der Beendigung des übrigen Werkes und nach dem Tod des Ximenes († 1517) gedruckt worden, und an den Exemplaren der Polyglotte sieht man jezt noch deutlich, wie das Blatt, auf welchem sie stehen, besonders gedruckt und eingeklebt worden ist. [1])

Außer diesen einleitenden Stücken enthält dieser Band den Pentateuch in hebräischer, chaldäischer und griechischer Sprache mit drei lateinischen Versionen.

Jede Folioseite zerfällt zunächst in zwei Hauptabtheilungen. Die drei ersten Viertel ihrer Höhe sind dreispaltig, während das untere Viertel nur zweispaltig ist. In der oberen dreispaltigen Abtheilung stehen die Septuaginta, die Vulgata und der hebräische Text, und zwar hat die Vulgata ihren Platz zwischen den beiden andern. Die zweite Vorrede sagt darüber: wie Christus in der Mitte zwischen zwei Räubern gehangen, so stehe die lateinische Kirche zwischen der Synagoge und der griechischen Kirche. Da man diese Aeußerung in dem Sinne nahm, als wolle die Vulgata dem hebräischen Texte und der Septuaginta in gleichem Grade vorgezogen werden, wie Christus den beiden Schächern, so gab dieß vielfach Veranlassung, diesen zweiten Prologus dem Ximenes abzusprechen, da er im ersten dem Urterte einen

1) Auf demselben Blatt steht auch noch die Präfation des h. Hieronymus zum Pentateuch. Sie ist natürlich im J. 1520 umgedruckt worden.

ſo entſchiedenen Werth beigelegt habe. Es wäre auch in der That dies Auskunftsmittel nothwendig zu ergreifen,[1]) oder dem Ximenes die größte Inconſequenz vorzuwerfen, wenn wirklich die fraglichen Worte den ihnen zugeſchriebenen Sinn hätten. Allein gerade dem iſt nicht alſo. Wie der erſte ſo nennt auch der zweite Prolog den hebräiſchen Text die veritas, gegenüber den Verſionen und iſt alſo weit entfernt, ihn der Vulgata ſo immens nachzuſetzen. Es heißt auch nirgends, die lateiniſche Ueberſetzung verhalte ſich zur griechiſchen und zum hebräiſchen Text, wie Chriſtus zu den Schächern, ſondern: die lateiniſche Kirche ſtehe zur griechiſchen Kirche und zur Synagoge in dieſem Verhältniß. Demnach ſoll nicht über das Verhältniß der Texte, ſondern über das Verhältniß der Kirchen etwas ausgeſagt ſeyn, und nur die an ſich zweckmäßige Stellung der Texte gab Veranlaſſung, mit einem hier nicht ganz am Platze ſich befindlichen Eifer über die Stellung der Kirchen zu ſprechen. Faſſen wir aber den fraglichen Ausdruck in dieſer Weiſe, ſo iſt kein Grund mehr vorhanden, den Ximenes der Inconſequenz deßhalb zu bezüchtigen oder zu dem oben angedeuteten Gewaltmittel zu ſchreiten, welches um ſo weniger berechtigt ſeyn kann, als die Schlußworte des erſten Prologs nothwendig einen zweiten verlangen,[2]) in welchem der Leſer, über die Einrichtung der Polyglotte näher unterrichtet werden ſoll.

Von den drei Columnen der obern Abtheilung jeder

1) Dies geſchah z. B. in der Abhandlung über Ximenes in Pleß, neue theol. Zeitſch. 1. Jahrg. 2. Bd. S. 176.

2) Die Schlußworte des erſten Prolog's lauten: Nunc ad instruendum de operis artificis lectorem convertimur.

Folioseite nimmt die vielfach nach dem hebräischen Texte corrigirte [1]) Septuaginta stets den innern dem Rücken eines gebundenen Buchs nächsten Platz ein, während der hebräische Text immer den äußern Raum inne hat. Die Breite dieser beiden Columnen ist gleich groß, dagegen ist die der in der Mitte zwischen beiden stehenden Vulgata viel schmäler. Ueber dem Texte der Septuaginta befindet sich weiterhin eine von den Editoren neugefertigte buchstäbliche lateinische Interlinearversion, deren einzelne Worte genau über den entsprechenden griechischen der Septuaginta stehen.

Das untere Viertheil jeder Seite sofort ist nicht dreisondern nur zweispaltig, und enthält in diesen beiden Columnen, in der breiteren den chaldäischen Text, das ist das Targum des Onkelos, in der schmäleren aber eine lateinische Uebersetzung desselben.

Dem hebräischen und chaldäischen Texte zur Seite sind außen am Rande für die der beiden Sprachen minder Kundigen die Wurzeln der in der nebenstehenden Zeile vorkommenden Wörter und Wortformen angegeben. Wenn z. B. in der Zeile das Wort עָשָׂה vorkommt, so steht nebenan am Rande die Wurzel desselben עשׂה. Aehnlich beim Chaldäischen. Kleine lateinische Buchstaben verbinden jedesmal das im Texte vorkommende Wort mit seiner an den Rand gesezten Stammform. Außerdem ist noch der hebräische Text, nicht aber der chaldäische und griechische, also nur der Urtext, mit der Uebersetzung der Vulgata durch solche kleine lateinische Buchstaben verbunden, wie wir dies oben beim N. T. gesehen haben. Auch sind wie dort die

1) Rosenmüller, Handb. für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. III. S. 289. Not. † .

Schlangenlinien angewendet worden, um Lücken in der lateinischen Uebersetzung oder übriggebliebenen Raum auszufüllen. Ist aber im hebräischen oder chaldäischen Text am Ende der Zeilen ein Raum übrig geblieben, so wurde dieser nicht durch die breiten Finalbuchstaben, sondern durch mehrere jodähnliche Formen (ייי) ausgefüllt. Die Zeilen der Vulgata sind nur etwas mehr als halb so lang, als die des hebräischen Textes, dagegen bedarf eine hebräische Zeile wegen der Größe ihrer Buchstaben die doppelte Höhe der lateinischen, so daß jeder hebräischen zwei lateinische Zeilen entsprechen. Ein gleiches Verhältniß findet zwischen dem chaldäischen Text und der zu ihm gehörigen lateinischen Version statt. Wie die chaldäischen Lettern, in der Form mit den hebräischen identisch, aber bedeutend kleiner als sie sind, so sind auch die Buchstaben der lateinischen Uebersetzung des Chaldäischen kleiner als die der Vulgata, und so kommen denn auch hier auf eine chaldäische Zeile zwei der dazu gehörigen lateinischen Uebersetzung.

Die griechischen Lettern der Septuaginta sind klein, voll Schnörkel und Abbreviaturen, wie die gewöhnlichen alten griechischen Drucke, und in keiner Weise weder an Größe noch Form den griechischen Lettern des N. T. vergleichbar. Von gleicher Höhe (Petit) sind die gothisch-lateinischen Lettern der über der Septuaginta stehenden Interlinearversion, und je eine Zeile dieser Version und der Septuaginta zusammen, also je zwei, entsprechen immer einer hebräischen Zeile. Dabei ist es natürlich nothwendig, daß die Columne der Septuaginta die gleiche Länge hat mit der des hebräischen Textes.

Noch ist zu bemerken, daß die Anordnung des Ganzen nicht nach hebräischer, sondern nach abendländischer Weise

gemacht ist, so daß z. B. das erste Kapitel der Genesis nicht auf dem letzten Blatte des Bandes, wie es die hebräische und chaldäische Weise verlangen würde, sondern auf dem ersten steht.

Der Druck, namentlich des Hebräischen und Chaldäischen, die beide den s. g. spanischen Schriftcharakter haben, ist sehr schön, aber leider von Fehlern gar nicht frei. Beide Texte sind punktirt und haben auch die großen Accente. Hat ein hebräisches Wort den Ton ausnahmsweise auf der vorletzten Sylbe, statt auf der letzten, so ist dies durch einen Gravis über der Tonsylbe angedeutet. Der griechische Text der Septuaginta aber ist völlig accentuirt, nicht blos theilweise, wie der griechische Text des N. T.

Eine etwas andere Einrichtung finden wir in den folgenden Bänden des A. T. Da nämlich das Targum des Onkelos nur den Pentateuch enthält, die chaldäischen Paraphrasen der übrigen Bücher aber dem Ximenes oder seinen Gelehrten, wie es in der zweiten Vorrede heißt, als verdorben und mit Fabeln angefüllt erschienen; so wurden sie bei dem ganzen übrigen A. T. weggelassen. Doch ließ Ximenes auch diese Targumim ins Lateinische übertragen und diese Uebersetzungen von der Polyglotte abgesondert, auf der Universitätsbibliothek zu Alcala aufbewahren, wie gleichfalls aus dem oft genannten zweiten Prologus hervorgeht.

Wegen Mangels des chaldäischen Textes nun erscheint jetzt der zweite Band des A. T., der die Bücher Josua, Richter, Ruth, die 4 B. B. der Könige, die 2 B. B. Paralipomenon und das Gebet des Manasse enthält, nicht mehr fünf- sondern nur mehr dreispaltig. Die Vulgata steht wieder in der Mitte zwischen

dem Hebräiſchen und der Septuaginta und letztere hat, wie früher, eine Interlinearverſion bei ſich. Alles Uebrige iſt wie beim erſten Bande des A. T., dieſelben Lettern und durchaus dieſelbe Einrichtung. Das Gebet des Manaſſe am Ende des Bandes, findet ſich natürlich blos in lateiniſcher Sprache, da dieſes apokryphiſche Stück in keiner andern mehr exiſtirt.

Im dritten Bande des alten Teſtaments ſind proto- und deuterocanoniſche Bücher untereinander in folgender Ordnung enthalten: Esdras, Neemias, Tobias, Judith, Heſter, Job, Pſalterium, Proverbian, Eccleſiaſtes (Prediger), das hohe Lied, die Weisheit Salamo's und der Eccleſiaſticus oder die Weisheit Jeſus Sirachs. Bei den beiden letzten Büchern wurde die neue lateiniſche Ueberſetzung, wie wir oben geſagt, von Johannes Vergara verfaßt, die ganze Einrichtung aber entſpricht wieder völlig der bisher geſchilderten mit folgenden Ausnahmen. Während in denjenigen Büchern dieſes Bandes, die noch zum erſten oder hebräiſchen Canon gehören, in den drei Spalten der hebräiſche Urtext, die Vulgata und die Septuaginta (mit ihrer Interlinearverſion) neben einander ſtehen, fehlt bei allen zum zweiten Canon gehörigen Büchern ein hebräiſcher Text. Dieſe blos griechiſch vorhandenen Bücher ſind: Tobias, Judith, die Weisheit Salomo's, die Weisheit Jeſus Sirach's und einige Stücke von Eſther, welche in der Septuaginta an verſchiedenen Plätzen des Buchs vorkommend von Hieronymus und nach ihm von den Complutenſern am Ende deſſelben zuſammen geſtellt worden ſind. Aber auch in dieſen deuterocanoniſchen Stücken iſt die Eintheilung der Seiten dreiſpaltig, indem die mit der Interlinearverſion verſehene Septuaginta gerade den doppelten Raum der Vulgata

nöthig hat und darum in zwei Columnen vertheilt worden ist, zwischen denen in der Mitte die Vulgata steht. Unter den protocanonischen oder hebräischen Büchern dieses Bandes haben aber die Psalmen die Eigenthümlichkeit, daß bei ihnen die Vulgata nicht wie sonst neben den hebräischen Text gestellt, sondern als Interlinearversion über die Septuaginta gesezt ist, indem sie hier dieser genau entspricht. Dagegen ist dem hebräischen Text jene Psalmenübersetzung des Hieronymus an die Seite gegeben worden, die er selbst aus dem Hebräischen gemacht hat, so daß diese nun im Psalterium die mittlere der drei Columnen einnimmt.

Der vierte und lezte Band des A. T. endlich enthält den Isaias, Hieremias, die Threni, Baruch, Ezechiel, Daniel sammt den deuterocanonischen Stücken in K. 3. 13 u. 14, Osea, Johel, Amos, Abdias, Jonas, Micheas, Abachuc, Sophonias, Aggeus, Zacharias, Malachias und die drei Bücher der Machabäer. Unter diesen sind Baruch, die angeführten Stücke bei Daniel (das Gebet des Azarias, der Gesang der drei Männer im Feuerofen, die Geschichte der Susanna, Bels und des Drachen zu Babel), das Buch Tobias, Judith und die drei Bücher der Machabäer, nicht protocanonisch und so auch nicht hebräisch. Das dritte Buch der Machabäer aber insbesondere anlangend, so ist hier die Polyglotte nur zweispaltig, weil dies nicht deuterocanonische, sondern eigentlich apokryphische Buch auch in der Vulgata fehlt. Die beiden Columnen in diesem Buche enthalten darum blos die Septuaginta mit einer neuen lateinischen Interlinearversion.

Dieser lezte Band des A. T. und des ganzen Bibelwerks war am 10. Juli 1517 in der Officin des Arnold

Wilhelm de Brocario zu Alcalá fertig geworden, und als der Sohn des Druckerherrn, der junge Johann Brocario feſtlich gekleidet dem Cardinal Ximenes den letzten Bogen überbrachte, rief dieſer gerührt und hocherfreut aus: „Ich danke Dir, Herr und Chriſtus, daß Du dieß ſchwierige Werk glücklich haſt zu Ende kommen laſſen.“ [1])

So hatte Ximenes noch die Beendigung des Druckes ſeiner großen Bibel erlebt, aber da er ſchon vier Monate darauf, den 8. Nov. 1517 verſchied, ſo erſchien die päbſtliche Erlaubniß zur Veröffentlichung des Buchs erſt zwei Jahre nach ſeinem Tode, den 22. März 1520 [2]) und ein weiteres Jahr verfloß, bis die Exemplare auch außerhalb Spaniens bekannt wurden. Daher kam es, daß der Complutenſiſche Text weder in den Bomberg'ſchen Bibelausgaben des A. T. (ſeit 1518), noch in den erſten Editionen des Erasmus vom N. T. (ſeit 1516) benützt und berückſichtigt werden konnte. Doch weiterhin iſt die genannte Urpolyglotte nicht ohne Einfluß auf die Geſtaltung des bibliſchen Textes geblieben. Das N. T. zunächſt anlangend iſt die Complutenſer-Bibel die editio princeps der Verfertigungszeit nach (Jan. 1514), während die erſte Ausgabe des Erasmus das frühere Bekanntwerden (im Jahr 1516) für ſich hat. Da aber Erasmus nur fünf Monate auf ſein Werk verwendete und ſehr flüchtig, auch nur von wenigen Handſchriften unterſtützt,

1) So hat der junge Brocario ſpäter den Hergang ſehr oft ſelbſt erzählt. Gomez, l. c. p. 967, 18 sqq.

2) Sie iſt zu ſpät eingeholt worden, wie aus dem päbſtlichen Breve ſelbſt hervorgeht. Uebrigens irrt Hug, wenn er (Einl. ins N. T. I. S. 314) den 20. März 1521 als Datum des päbſtlichen Breve's angiebt. Beide Zahlen, ſowohl des Monats als des Jahrs ſind falſch.

gearbeitet hatte, so fand er in den spätern Auflagen, der vierten v. J. 1527 und der fünften v. J. 1535 für gut, auch den Complutenser Text zu benützen. [1])

Nicht uninteressant mag es hier sein, die Milde zu erfahren, womit Ximenes die Arbeit des Erasmus selbst gegen seine eigene Umgebung in Schutz nahm. Der vorhin genannte Zunniga, einer der Haupteditoren unserer Polyglotte, hatte bald nach Erscheinung der Erasmischen Ausgabe des N. T. angefangen, Gegenbemerkungen zu den Noten des Erasmus zu schreiben. Ximenes nun wünschte, daß diese scharfe Kritik dem Angegriffenen zuerst handschriftlich mitgetheilt und nur dann veröffentlicht werde, wenn Erasmus keine Geneigtheit, sie zu berücksichtigen zeige. Als aber Zunniga diesem Verlangen nicht entsprach und sogar in Anwesenheit des Ximenes wegwerfende heftige Urtheile über Erasmus fällte, sprach jener mit Einfachheit und Ernst: „Wollte Gott, daß alle Schriftsteller ihre Arbeit so gut machten, als dieser. Ihr aber müßt uns entweder etwas Besseres geben oder die Arbeit eines Andern nicht lästern." Zunniga verstummte und war durch diese wenigen Worte so eingeschüchtert, daß er bei Lebzeiten des Ximenes mit seiner Polemik nicht mehr hervortrat. Desto bitterer und heftiger war er aber nach dem Tode des Cardinals. [2])

Seit ungefähr der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts folgten nun fast zahllose Ausgaben des N. T. bald dem Erasmus, bald unserer Polyglotte, bald beiden zusammen. Während die Basler Ausgaben namentlich dem Erasmus

1) Griesbach, N. T. I. Prolegom. p. VI.
2) Du Pin, nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques etc. T. XIV. p. 75.

nachtraten, ging der Complutenſer Text in die Plantiniſchen oder Antwerper Ausgaben ſowie in die zu Genf erſchienenen über. Auch die große Pariſer Polyglotte v. J. 1645 nahm ihn in ihren 9ten und 10ten Folioband, die das N. T. enthalten, herüber. Dem Erasmiſchen und Complutenſer Text zugleich aber folgten, um anderer Ausgaben nicht zu gedenken, die große Antwerper, auch von Spaniern und auf Koſten K. Philipp II. edirte Polyglotte v. J. 1569.

Nicht minder hatte die Edition des Ximenes auf die berühmten Stephaniſchen Ausgaben Einfluß. Die erſte derſelben, von Robert Stephanus, Buchdrucker in Paris (1546), legte den Complutenſer Text völlig zu Grunde, und wenn auch die noch wichtigere dritte Ausgabe des Stephanus der fünften des Erasmus folgte, ſo hat ſie doch einerſeits ſelbſt noch unſere Polyglotte benützt, während dieſelbe andererſeits ſchon von Erasmus in ſeiner für Stephanus maßgebenden fünften Edition berückſichtigt worden war. Durch dieſe dritte Stephaniſche Ausgabe hängt unſere Polyglotte auch mit dem Textus receptus zuſammen, welcher bekanntlich durch die Leydner Buchdruckerfamilie Elzevir entſtand, indem dieſe in vielen tauſend und hunderttauſend Exemplaren den Text der dritten Stephaniſchen Ausgabe mit Berückſichtigung der Beza'ſchen verbreitete und ſo zum herrſchenden machte. J. 1624—1735.

So hat die Compluter Ausgabe des N. T. auf den Text des 16ten und 17ten Jahrhunderts einen großen Einfluß geübt, bis die engliſche Polyglotte des Brian Walton (nachmals Erzbiſchof von Canterbury) eine neue Epoche eröffnete (J. 1657), worauf der Biſchof John Fell von Oxford (1675) und der Profeſſor John Mill von Oxford

(1707) in ihren Ausgaben weiter bauten, um wieder von Bengel und Wetstein übertroffen zu werden.

Noch mehr haben die Leistungen Griesbach's und der neuesten Bibelkritiker den Complutenser Text des N. T. in Hintergrund gestellt, was um so weniger auffallen kann, da man bei jener Polyglotte höchstens zehen Codices des N. T. gehabt zu haben scheint, [1]) während gegenwärtig (seit Scholz) deren ungefähr fünfhundert verglichen und benützt sind. Doch ist der Complutenser Text noch neuerdings in die Ausgabe des N. T. von D. Gratz (Tübingen 1821 und Mainz 1827) übergegangen, während die des D. van Eß auf dem Texte des Complutenser und des Erasmus zugleich beruht. Auch die früher viel verbreitete Ausgabe Goldhagens hat den Complutenser Text.

Nicht viel geringer war der Einfluß, den unsere Polyglotte auf den Text des A. T. ausgeübt hat. Sie ist zwar nicht editio princeps, wie beim N. T., vielmehr gebührt dieser Ruhm, wie oben bemerkt wurde, der von Juden besorgten Ausgabe von Soncino (J. 1488), welcher die von Brescia (J. 1494) folgte. Aber doch ist die Complutenser die zweite Fundamental-Ausgabe des hebräischen Textes, wobei freilich unentschieden bleibt, ob die Sonciner oder Brescier Ausgabe irgendwie dabei benützt worden sei oder nicht. Wohl haben Manche eine Verwandtschaft zwischen unserer Polyglotte und dem Texte von Brescia zu entdecken geglaubt, aber bei näherer Untersuchung wurden die vermeintlichen Spuren hievon als unzulänglich und nichtsbeweisend erkannt. [2]) Daß Ximenes sieben he-

1) Griesbach, N. T. Tom. I. Proleg. p. VI.

2) Rosenmüller, Handbuch ꝛc. Thl. 3. S. 289.

bräiſche Handſchriften für 4000 Dukaten erworben habe, erzählt ſein alter Biograph Gomez [1]), der Erzbiſchof ſelbſt oder ſeine Gelehrten berichten blos in dem erſten an Pabſt Leo gerichteten Prolog: „ſie hätten eine bedeutende Anzahl von hebräiſchen, griechiſchen und lateiniſchen Exemplaren (Handſchriften) zuſammengebracht," ohne daß ſie ſich näher darüber erklärten. Quintanilla behauptet, die ſieben ebenberührten hebräiſchen Handſchriften ſeien zu ſpät angekommen, als daß ſie noch hätten benützt werden können [2]). Allein Gomez, der doch gerade zu Complutum ſelber und nicht lange nach Ximenes lebte, erwähnte von einem, wenn er wahr wäre, ſo wichtigen Umſtande nicht das Geringſte und ſagt blos, daß dieſe ſieben hebräiſchen Exemplare noch zu ſeiner Zeit in Alcala aufbewahrt geweſen ſeien.

Einige Jahre ſpäter als unſere Polyglotte ward die berühmte Bomberg'ſche hebräiſche Bibel in der Officin des Antwerper Daniel Bomberg zu Venedig gedruckt (1518), aber ſie erſchien vor der erſtern, und ähnlich wie es beim N. T. gegangen, ſo theilen ſich auch beim A. T. Ximenes und Bomberg gemeinſam in den Ruhm, die erſten Chriſten geweſen zu ſein, welche die hebräiſche Bibel edirten. Die Bibel von Alcala und eine der Bomberg'ſchen, jene nämlich, welche der gelehrte Jude R. Jakob Ben Chaim im J. 1526 in Folio beſorgt hatte, wurde nun die Grundlage der meiſten folgenden Ausgaben. Den reinen Complutenſer Text enthält die Heidelberger Polyglotte von Bertram in drei Auflagen

1) Gomez, l. c. p. 966, 52.
2) Quintanilla, archetypo de virtudes etc. 1653. Lib. III. c. 10. p. 137.

(1586—1616), wie sie auch den Text der Septuaginta und Vulgata aus unserer Bibel entlehnt. [1])

Einen aus dem Complutenser und Bomberg'schen gemischten Text des A. T. stellt die Antwerper Polyglotte dar (1569—72), welcher hierin die Plantin'schen Ausgaben und die berühmte Londner Polyglotte (1657) folgten.

Von da an beginnt der Einfluß des Complutenserwerkes auf den Text des A. T. zu sinken, und je mehr Athias, Buxtorf, der Jude Norzi in Mantua, Joh. Heinr. Michaelis in Halle, Professor Kennikott in Oxford und Professor de Rossi in Parma die alttestamentliche Texteskritik förderten, desto mehr trat nach und nach der Complutensertext aus dem Leben in den Schatten der Bibliotheken zurück. Glücklicher Weise haben ja auch die besten menschlichen Leistungen das Loos, wieder von andern übertroffen zu werden.

Aber im vorigen Jahrhundert drohte der Complutenser Bibel sogar Gefahr, auch ihres alten und wohlerworbenen Ruhmes durch ungerechte Kritik verlustig zu gehen. Während man nämlich ihren hebräischen Text unangefochten ließ und nur etwa über Veränderungen an der Septuaginta klagte, welche von den Complutensern dem Urtext mehr conformirt worden sei, wurde der griechische Text des N. T. Gegenstand einer langen und heftigen Diskussion unter einigen protestantischen Gelehrten. [2])

---

1) Herbst, Einl. ins A. T. v. Welte, Thl. I. S. 135—137. Rosenmüller, Handbuch ꝛc. Thl. III. S. 349.

2) Eine ausführliche Darstellung dieser Streitigkeiten findet sich in Walch's, neuester Religionsgesch. Bd. IV. S. 423—490, in einer Abhandlung von J. H. W. (Walther). Einen Auszug aus dieser Abhandlung hat Rosenmüller dem 3. Bande seines Handbuchs für die Literatur der bibl. Kritik ꝛc. S. 291 ff. einverleibt.

Der Erste, welcher der Bibel von Alcala ihren Werth bestreiten wollte, war der Kritiker Johann Jakob Wetstein aus Basel, der in den Prolegomenen zu seiner großen Bibelausgabe (1730 und 1751) drei schwere Anklagen wider den Complutenser Text des N. T. vorbrachte, daß er nämlich

1) auf lauter jungen griechischen Handschriften beruhe,

2) absichtlich nach der Vulgata verändert sei, und

3) daß die Behauptung, von Leo X. Handschriften erhalten und gebraucht zu haben, wenig Glauben verdiene, indem Leo erst am 11. Februar (sollte heißen März) 1513 Pabst geworden, das N. T. aber schon am 10. Januar 1514 im Drucke beendigt worden sei. [1])

Die Prologomenen Wetsteins ließ der bekannte Dr. Semler im Jahr 1764 zu Halle aufs Neue abdrucken, und obgleich er sonst den kritischen Grundsätzen Bengel's, nicht Wetstein's, anhing, machte er doch dessen Beschuldigungen gegen die Complutenser zu seinen eigenen und wiederholte und verstärkte sie noch in demselben Jahre 1764 in seiner Schrift: „Historische und kritische Sammlungen über die s. g. Beweisstellen in der Dogmatik. Erstes Stück über I. Joh. 5, 7."

„Es sei unläugbar," sagt er hier S. 77, „daß diese ganze Ausgabe durch wissentliche Untreue nach dem lateinischen Texte geändert, auch eben durch nicht sonderlich gelehrte Leute besorgt worden sei." So wagte er abzusprechen, ehe und bevor er nur mit einem Auge ein Exemplar der

1) Diese dritte und letzte Anklage hat schon oben S. 248 ihre Erledigung gefunden. Wenn aber Semler behauptete, die römischen Handschriften seien wohl nur zum A. T. nicht zum Neuen verwendet worden, so steht er damit im entschiedensten Widerspruch mit der eigenen Erklärung der Complutenser in ihrer Vorrede zum N. T.

Complutenser Bibel gesehen hatte, was er sich in dem fraglichen Streite von den Gegnern zu seiner Beschämung vorwerfen lassen mußte und später erst zu verbessern suchte.

Semler'n unterstützte bald der Prediger und Rektor J. N. Kiefer zu Saarbrück, während der Hauptpastor Joh. Melchior Götze zu Hamburg für den Werth der Complutenser Bibel in die Schranken trat, und eine Reihe von Streitschriften erschien, bis endlich nahezu alle Leser ermüdet waren und der Charakter Semler's eine noch stärkere Wunde erhalten hatte, als seine Gelehrsamkeit.[1]) Aber auch diese war nicht sieghaft, im Gegentheile mußte Semler von seiner ursprünglichen Behauptung, daß die ganze Ausgabe durch wissentliche Untreue nach dem lateinischen Text geändert worden sei, schon in seiner zweiten Schrift gegen Götze (im Ganzen seiner dritten in dieser Sache) vom Jahre 1768 dahin abgehen, daß er nicht eine durchgängige Veränderung des griechischen Textes, sondern nur eine Fälschung desselben in den liturgischen Stellen, behauptet haben wolle. —

Auch diese Angabe wurde durch Kiefer mit Uebereinstimmung Semlers wieder enger auf nur zwei oder drei Stellen beschränkt (Matth. 6, 13, I. Joh. 5, 7 und I. Joh. 2, 14), so daß Semler von seiner großen anfänglich behaupteten Festung jetzt nur noch ein kleines äußerstes Thürmchen zu retten versuchte.[2])

1) Ein Recensent sagte von ihm: „Der H. D. Semler rede von Anfange bis zu Ende in einem so spöttischen, groben und unthevlogischen Tone, daß man zuletzt beinahe geglaubt habe, er hätte einen aus den Salzkothen bei Halle zanken hören." Walch, neueste Religionsgesch. Bd. IV. S. 485.

2) Vgl. Walch, a. a. O. S. 481.

Dagegen hat Götze, in diesem Streite viel glücklicher als zehn Jahre später gegen Lessing, in vier Schriften dargethan, daß der griechische Complutenser Text in nicht weniger als neunhundert Stellen und namentlich in vielen liturgischen von der Vulgata abweiche,[1]) daß also die Complutenser gewöhnlich ihren griechischen Handschriften selbst gegen die Vulgata folgten,[2]) und demnach durch einen Induktionsschluß das Präjudiz für sich hätten, auch in jenen zwei oder drei beanstandeten Stellen ihren Text nach griechischen Handschriften gebildet zu haben, zumal da gerade die wichtigste der fraglichen Stellen, I. Joh. 5, 7 in der Complutenser Bibel sichtlich keine Uebersetzung aus der Vulgata sei.

Es war so nicht möglich, daß die Anklagen Wetstein's und Semler's gegen die Complutenser Bibel aufrecht erhalten werden konnten, vielmehr traten sehr kritische Männer, wie Joh. David Michaelis von der Seite der Gegner unserer Polyglotte zur Partei ihrer Verehrer und Vertheidiger über,[3]) denen sich auch der berühmte Ernesti in seiner neuen theologischen Bibliothek (Bd. 6. S. 723 ff.) und der Referent über den ganzen Streit in Walch's neuester Religionsgeschichte angeschlossen haben. Auch Griesbach äußerte sich dahin, daß Semler in seinen Anklagen gegen die Complutenser viel zu weit gegangen sei, und daß manche Lesearten, die er für willkührlich gefertigt erklärte, durch die Fortschritte der Kritik und Entdeckung neuer Handschriften

1) Walch, a. a. O. S. 461.

2) So z. B. in der wichtigen Stelle I. Cor. 15, 51, über die Auferstehung, wo die Complutenser ganz gegen die Vulgata die richtige Lesart gegeben haben.

3) Walch, a. a. O. S. 462 f.

als völlig begründet erfunden worden seien. [1]) Ueberhaupt ist die neuere Zeit in ihrem Urtheile über die Complutenser Bibel wieder billiger geworden, und mit Recht, denn in der That hat sich die Anklage einer durchgängigen Veränderung des Textes zu Gunsten der Vulgata nach und nach auf ein Minimum reduzirt, und selbst in Beziehung auf dieses darf der Stab über die Complutenser nicht unbedingt gebrochen werden.

1. Was zunächst die Stelle Matth. 6, 13 anlangt, wo unsere Polyglotte die bekannte Doxologie nach dem Vater Unser ausläßt, so haben die Editoren derselben an dem Rand Folgendes bemerkt: In exemplaribus graecorum post haec verba orationis dominicae: Sed libera nos a malo: statim sequitur *οτι σου εστιν η βασιλεια κ. τ. λ.* Sed advertendum, quod in missa graecorum, postquam chorus dicit illa verba orationis dominicae „sed libera nos etc," sacerdos respondet ista verba supra dicta: „quoniam tuum est regnum etc."... Sic magis credibile videtur, quod ista verba non sint de integritate orationis Dominicae sed quod vicio aliquorum scriptorum fuerint hic inserta etc. etc.

Demnach gestehen die Complutenser völlig aufrichtig, daß sie hier von ihren griechischen Codices abgewichen seien, und geben zugleich den Grund dafür an, daß nämlich jene Doxologie nur aus dem liturgischen Gebrauch bei den Griechen durch einen Irrthum in den Text gekommen sei. Hierin hatten sie aber, wie die Kritiker jetzt zugeben, vollständig

1) Griesbach, N. T. Prolog. p. IX. Doch glaubt dieser berühmte Kritiker, die Complutenser haben an einigen Stellen des N. T. einen von ihren eigenen Handschriften abweichenden Text gegeben. l. c.

Recht, und die Aufrichtigkeit, mit der sie diese Abweichung von ihren Handschriften selbst angeben, erweckt ein gutes Vorurtheil für sie bei den anderen beanstandeten Stellen.

2. Der zweite Punkt der Anklage ist wieder eine Auslassung im ersten Briefe Johannis K. 2, wo die Complutenser gegen ihre Codices die Worte: ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς zu Anfange des Vers 14 weggestrichen haben sollen. Aber diese Worte sind offenbar nur eine buchstäbliche Wiederholung des Anfanges von Vers 13, und es dürfte gar nicht zu kühn sein, trotz guter Codices ihre Entstehung durch einen alten Schreibfehler zu erklären. Ob nun die Complutenser blos aus dieser durch die Vulgata bestärkten Ueberzeugung jene Worte eigenmächtig weggelassen haben, oder ob sie wirklich in ihren Handschriften fehlten, muß unentschieden bleiben, da die Complutenser selbst zu dieser Stelle gar keine Bemerkung gemacht haben, aber in jedem Falle ist gewiß, daß für die Dogmatik, Liturgie und Polemik und für alle theologischen Richtungen es völlig gleichgültig ist, ob jene Worte ein- oder zweimal im Briefe Johannis stehen, und daß darum römisches Interesse die Complutenser zur Aenderung nach der Vulgata an dieser Stelle unmöglich bestimmt haben kann.

3. Die dritte und letzte Anklage der Complutenser bezieht sich auf das sogenannte Comma Joanneum, welches sie I. Joh. K. 7 aus der Vulgata übersetzt und in den griechischen Text eigenmächtig eingeschoben haben sollen. Diese Stelle: „drei sind, welche Zeugniß geben im Himmel, der Vater, der Logos und der heilige Geist, und diese drei sind eins" wird gerne zum biblischen Beweise für die Trinitätslehre verwendet, aber es ist bekannt, daß sie sich in keinem einzigen

guten griechischen Codex findet. Da jedoch die griechische Lesart der Complutenser nicht genau mit den Worten der Vulgata übereinstimmt, so wird der obige Verdacht, sie hätten diese Stelle blos aus der Vulgata übersetzt, sehr abgeschwächt. Sie selbst erklären sich darüber in keiner Weise, denn die theils kritische theils exegetische Bemerkung, die sich am Rande findet und aus Thomas von Aquin genommen ist, gibt darüber keinen Aufschluß, ob dieses Comma in einer Complutenser Handschrift gestanden habe oder nicht.

Noch schwächer wird der Verdacht gegen die Complutenser durch den Umstand, daß bis jetzt drei junge griechische Handschriften entdeckt worden sind, welche das Comma Joanneum enthalten. Schon Erasmus berief sich auf einen britanischen Codex, woraus er die Stelle in seine spätern Ausgaben des N. T. herübergenommen habe.[1]) Gegenwärtig aber findet sie sich in dem Dubliner, früher Montfortianer Codex (Nr. 34 bei Griesbach) und in zwei andern erst von Scholz verglichenen Handschriften (Nr. 162 und 173), deren eine, Nr. 162, dem Vatikan angehört.[2]) Diese Dreizahl würde noch erhöht, wenn wir annehmen dürften, daß die britanische Handschrift des Erasmus von dem Dubliner Codex verschieden sei, wie denn in der That beide Lesearten von einander nicht unmerklich abweichen.[3])

1) S. den Excurs von Griesbach über I. Joh. 5, 7 im Anhange zum zweiten Theil seines N. T. p. 3.

2) S. Scholz, Annotationes zu I. Joh. 5, 7 in seiner Ausgabe des N. T. Allerdings hat auch der Berliner Codex Ravianus das Comma Joanneum, allein er selbst ist nur eine Copie des Complutensertextes. Griesbach, Appendix p. 4 et 5.

3) S. 3 des Appendix hat Griesbach die Erasmische Lesart, S. 4 die des Dubliner Codex abdrucken lassen.

Da ſich ſo eigentlich vier Codices, und darunter ein vatikaniſcher finden, welche das Comma Joanneum haben, ſo iſt der Schluß kein gewagter, daß auch die Complutenſer dieſe Stelle in einer oder der andern ihrer Handſchriften geleſen haben mögen, und wir würden dieſe Behauptung noch unbedenklicher vertreten, wenn nicht die Möglichkeit vorläge, daß die Stelle erſt aus der Complutenſerbibel in die jungen Codices 34, 162 und 173 übergegangen ſein könne. Zudem macht das die Complutenſer einigermaßen verdächtig, was ſich zwiſchen Zunniga und Erasmus begab.

Erſterer hatte Letzteren wegen Auslaſſung des Comma Joanneum (in den erſten Editionen) getadelt; als aber nun Erasmus Nachweiſung der Stelle aus einem griechiſchen Codex verlangte, wich Zunniga dieſer Forderung aus und beſchränkte ſich darauf, über Verderbniß der griechiſchen Handſchriften zu klagen.[1])

Dieß begründet allerdings einen Verdacht, aber genügt nicht zur Ueberführung, zumal da, wie geſagt, der griechiſche Text der Complutenſer hier nicht mit der Vulgata übereinſtimmt und ſie es an faſt tauſend anderen Stellen verſchmäht haben, das Griechiſche nach der Vulgata zu modeln. In der That und an ſich iſt es gar nicht unwahrſcheinlich, daß ſie die fragliche Stelle in einem jungen Codex, wie Erasmus gefunden haben.

Sollten ſie aber auch, ohne handſchriftliche Auktorität blos auf die Vulgata, das zwölfte allgemeine Concil und A. m. das Comma eigenmächtig aufgenommen haben, ſo könnte doch aus dieſem einzelnen Fall, wo ſie, wie überhaupt ihre Zeitgenoſſen, mehr nach ihrem kritiſchen Gefühl

1) Griesbach, Appendix p. 7 und 8. Walch, a. a. O. S. 438.

als nach festen kritischen Grundsätzen gehandelt haben mögen, unmöglich eine allgemeine Anklage gegen ihre Ehrlichkeit struirt werden. Vielmehr läuft alles, was ihnen vorgeworfen werden kann, auf das hinaus, was schon Griesbach behauptete, daß die Complutenser a) das Alter ihrer Handschriften überschätzten, und Codices, die etwa 200 Jahre alt sein mochten, nach dem Sprachgebrauche ihrer Zeit für antiquissimi und vetustissimi ausgaben,[1]) und b) daß sie bei einer Verschiedenheit ihrer Handschriften untereinander gerne jene Lesearten aufnahmen, die mit der Vulgata übereinstimmten; [2]) ein Verfahren, das um so weniger hart getadelt werden darf, je mehr sich neuerdings wieder die Ueberzeugung von der Trefflichkeit des der Vulgata zu Grunde liegenden Textes gefestigt hat.

Auf jeden Fall ist der Complutenser Text weit weniger von der Vulgata abhängig, als der des Erasmus, von welchem bekannt ist, daß er namentlich in der ersten Ausgabe — aus Mangel griechischer Handschriften — ganze Stücke aus der Vulgata übersetzt hat.

Uebrigens ist nicht zu läugnen, daß den Complutensern keiner der besten und ältesten Codices zu Gebote stand, denn überall stimmt ihr Text mit den jungen Handschriften zusammen, wenn diese von den alten abweichen, während er fast niemals mit den alten im Gegensatz zu den jungen harmonirt. [3]) Namentlich ist bewiesen, daß sie den ehrwür-

1) Es ging ihnen wie dem Erasmus. Auch dieser nennt seine Codices vetustissimos, venerandae antiquitatis, und doch waren sie erst nach dem eilften oder zwölften Jahrhundert geschrieben. Ernesti, neue theol. Bibliothek, Bd. 6. S. 718.

2) Griesbach, N. T. Prolog. p. VI l. IX.

3) Griesbach, Prolog. p. VII.

digen Vatikanischen Codex (B.) nicht in Handen gehabt haben, sei's daß man ihn damals im Vatikan selbst noch nicht aufgefunden hatte, oder daß ihn der Bibliothekar nicht mittheilen mochte. Welche andere Handschriften aber aus Rom abgegeben worden seien, ist darum ein Räthsel, weil sie bisher in Rom nicht mehr entdeckt werden konnten, denn die verschiedenen Minuskelhandschriften des N. T., welche jetzt noch in der Vaticana sich finden, und die von Griesbach, Scholz und Andern benützt worden sind, liegen der Complutenser Bibel nicht zu Grunde. Vielleicht gehörten, wie schon Ernesti vermuthete, [1]) die von Leo mitgetheilten Codices nicht eigentlich der Vatikana, sondern dem Pabste selbst, und sind darum später in andere Hände übergegangen.

Eine andere Möglichkeit ist, daß sie in Alcala nach ihrer Benützung liegen blieben und das traurige Loos der Complutenser Handschriften überhaupt theilten. Um diese an Ort und Stelle zu untersuchen, war der deutsche Professor Moldenhawer im Jahre 1784 selbst nach Alcala gereist; aber statt Codices zu entdecken, erhielt er die trostlose Nachricht, der Bibliothekar habe sie schon im Jahre 1749 als unnütze Papiere an einen Feuerwerker, Namens Torijo verkauft und dieser sie zu Raketen verwendet, ähnlich, wie der Herzog Ludwig von Würtemberg viele Handschriften aus dem berühmten Kloster Hirsau in usum bombardicum hat wegnehmen lassen. [2]) Professor Tychsen, Moldenhawer's Reisegefährte, bestätigt diese Nachricht und fügt bei: ein gelehrter Spanier, Martinez, habe auf die erste Nachricht

1) Neue theol. Bibliothek. Bd. 6. S. 725 f.
2) Feilmoser, Einleitung ins N. T. 625. Michaelis, Einl. ins N. T. Thl. I. S. 775.

hievon jene Schätze vom Untergang zu retten gesucht, allein es sei bereits Alles, bis auf wenige zerstreute Blätter vernichtet gewesen, die er noch gerettet und in einen Bündel zusammengebunden in der Bibliothek zu Alcala niedergelegt habe. Marsh aber zieht gerade aus dem Umstand, daß die Codices zu Raketen verbraucht worden seien, den Schluß, daß sie nur jung und auf Papier geschrieben waren, weil Pergament zu jenem Gebrauche nicht tauge.[1])

So ist durch Barbarei eines Bibliothekars eine genauere Untersuchung über die Beschaffenheit der von den Complutensern gebrauchten Handschriften unmöglich geworden, aber doch sind wir, glaube ich, berechtigt, das Alter derselben aus der Art und Weise der gebrauchten griechischen Lettern zu erschließen. Da Ximenes diese erst gießen lassen mußte und wahrscheinlich die Stempel nach den Formen seiner Handschriften fertigen ließ, so liegt die Vermuthung nahe, daß dieses Minuskelhandschriften aus dem 9. bis 13. Jahrhundert gewesen sein mögen. Nach den Untersuchungen der Kritiker aber stimmen die Complutenser Lesearten am nächsten mit dem Codex Havniensis 1, Laudianus 2, Vindobonensis Lambeci 35 und Guelphybertanus C zusammen.[2])

Sind aber auch die neueren Textesrecensionen dem Complutenser Texte beiweitem vorzuziehen, so bleibt doch immerhin dieser Bibel der Ruhm, die erste unter den Polyglotten und die älteste Ausgabe des N. T. gewesen zu sein.

Alcala selbst ist in den Stürmen der Zeit erniedrigt und

1) Marsh, Anmerkung I. S. 421.

2) Hänlein, Einl. ins N. T. Thl. II. S. 259. Walch, a. a. O. S. 461. Nach Ernesti, neue theol. Bibliothek. Bd. 6 S. 720 wäre der Codex Laudianus 2 eine Copie jenes Codex, dem die Complutenser hauptsächlich folgten.

seiner Universität beraubt worden; aber die Bibel von Alcala, durch die ganze Welt, wenn auch nur in wenigen Exemplaren verbreitet, bleibt für alle Zukunft berühmt, und unangetastet von dem Jammer und Elend, die seit fünfzig Jahren das unglückliche Spanien in so reichem Maße heimgesucht haben. Wohl konnten politische Wühler die trefflichen Collegien, welche Ximenes für eine Ewigkeit gegründet zu haben schien, stürzen und umwerfen, aber wie sie seinen Namen nicht unter den Trümmern seiner Werke zu begraben vermochten, so konnten sie noch weniger der großen Polyglotte Schweigen gebieten, die den Ruhm ihres Gründers und seine Liebe für Bibelstudien noch in alle Zukunft verkündet.

Hefele.

II.

Recenſionen.

1.

Roberti Bellarmini, e. S. Jesu, s. r. e. Cardinalis, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis Haereticos.* Accedunt Viti Erbermanni, S. J. Theolog., Vindiciae Bellarminianae contra G. Amesium et J. Gerhardum. Ad optimorum librorum fidem accuratissime recudi curavit *Franciscus Sausen.* Moguntiae sumptibus Kirchhemii, Schotti et Thielmanni, 1842. Tom. I. p. XLII. et 464. Tom. II. p. 424. 8°.

Populärſymbolik, oder: Vergleichende Darſtellung der Glaubensgegenſätze zwiſchen Katholiken und Proteſtanten nach ihren Bekenntnissſchriften. Von J. Buchmann, Licentiaten der Theologie und Localiſten an der Dominikanerkirche zu Neiſſe in Schleſien. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann. 1843. S. XXIII und 690 8°.

1) Unter den ältern theologiſchen Werken, die durch neue Ausgaben zugänglicher gemacht und weiter verbreitet zu werden verdienen, nehmen die Controversſchriften des Cardinals Bellarmin eine der erſten Stellen ein. Ueber ihren

Werth ist von jeher nur eine Stimme gewesen, und selbst auf der gegnerischen Seite fehlt es nicht an glänzenden Anerkennungen desselben. Eine vollkommene Bemeisterung des Gegenstandes und umfassende Gelehrsamkeit, eine Bestimmtheit und Klarheit der Darstellung, wie man sie nur selten beisammen findet, zeichnen seine Disputationen gleich sehr aus. Dazu kommt noch ein anderer Vorzug. Bei Bellarmin findet man keine leidenschaftlichen Ausbrüche, keine Schmähungen und boshafte Verdrehungen der gegnerischen Lehre; er schreibt mit ruhigem Ernst, mit der Würde des ächten Gelehrten und mit einer Urbanität, die den Cardinal der römischen Kirche verräth. In welche Verlegenheit käme man, sollten so manche Polemiker aus seiner Zeit, besonders von der gegnerischen Seite in unser Jahrhundert eingeführt werden? — Unter den Beweggründen, die Bellarmin zur Veröffentlichung seiner Disputationen bestimmten, und die er in der Vorrede (S. XV. ff. d. neuen A.) anführt, findet sich einer, der auch für unsre Zeit paßt, und den wir deßhalb hieher setzen wollen. Illa prima me ratio movit, quod non solum non obese, sed etiam prodesse censeam ecclesiasticae causae, *si plurimi hoc tempore scribant.* Sancti Augustini sententia est et nota multis et digna, quae ab omnibus cognoscatur: optandum esse, ubi haereses vigent, ut quicunque aliqua scribendi facultate praediti sunt, ii scribant omnes etc.

So sehr wir nun zumal bei der immer noch sehr vereinzelten schriftstellerischen Thätigkeit der Katholiken unsrer Zeit damit einverstanden sind, daß die besten Schätze unsrer ältern Literatur hervorgesucht, und in einem neuen Gewande und gefälligerer Form unsrer Zeit dargeboten werden, so

glaube ich doch, daß die gerechten Ansprüche, die man an solche Unternehmungen machen darf, weiter gehen als auf bloße Aenderung des Formats, und ich bedaure deßhalb sogleich hier erklären zu müssen, daß in dem vorliegenden Falle nicht viel mehr geschehen ist. Ipse, sagt der Hr. Herausgeber, ea tantum praestitimus, quae res secum ferebat: pauca tamen sunt ista, nec ullam in ea re *laudem* sectamur. Aber setzt er sich nicht einem wohlbegründeten Tadel aus, wenn er nur so wenig geleistet? Dies Wenige, nach dem eigenen Urtheil des Herausgebers, besteht nun darin, daß die Stellen der heiligen Schrift fleißig verglichen, die Recognitionen, die in den frühern Ausgaben als ein Ganzes an einem Orte stehen, vertheilt und, jede an ihrem Ort, angebracht sind, und endlich die Stellen aus den griechischen Vätern, die Bellarmin blos lateinisch citirt, am Ende jedes Bandes in einem Apendix griechisch beigegeben werden sollen. Von diesem Wenigen ist aber gerade das Bedeutendste — nicht geleistet worden. In der Vorrede zum ersten Band entschuldigt sich der Hr. Herausgeber damit, daß er noch nicht alle griechischen Väter besonders in den bessern Ausgaben habe erhalten können, und verspricht noch am Schluß desselben, das Versäumte im zweiten Bande nachzuholen. Dies ist nicht geschehen; der zweite Band liegt ohne den versprochenen Apendix wie der erste vor uns; auch ist nicht einmal mehr die Rede davon: alles ist der Vergessenheit übergeben, das Versprochene und das Versprechen. Gesetzt, der Hr. Herausgeber hätte sein Versprechen gehalten, so würde es doch sehr ungeschickt gewesen sein, sämmtliche griechische Stellen in einen Anhang zu verweisen, statt jede an ihrem Ort unter dem Text beizubringen. Außerdem hätte man aber auch erwarten dürfen, daß die Stellen aus den lateinischen Vätern nach den bessern

Ausgaben deſſelben wären citirt, die untergeſchobenen Schriften, die Bellarmin für ächt hielt, nach unſern jetzigen patriſtiſchen Kenntniſſen als ſolche bezeichnet und ihren wirklichen oder muthmaßlichen Verfaſſern zugewieſen worden. Darauf iſt der Hr. Herausgeber ſelbſt zwar aufmerkſam geweſen, und es wird von ihm bemerkt: quod aliquando a Bellarmino scripta Patrum et antiquiores illae summorum Pontificum literae decretales citentur quae eorum non sunt, quorum nomina prae se ferunt, aber er habe nicht geglaubt, darin Aenderungen vornehmen zu ſollen, tum quod ipse Bellarminus in Praefatione id fieri expresse vetuerit, tum quod correctione rei omnibus notissimae ne Theologiae quidem tirones juvissem. Ich habe bei Bellarmin nichts dergleichen gefunden, und wäre ſehr begierig zu erfahren, wo das ſteht und was da ſteht. Was aber das andere betrifft, daß mit ſolchen Dingen nicht einmal den Schülern der Theologie gedient geweſen wäre, ſo glaube ich im Gegentheil, daß noch ganz andere Leute, daß ſelbſt Theologen darauf nicht mit Geringſchätzung herabgeſehen haben würden. In Betreff der Recognitio librorum omnium Bell. haben die alten Ausgaben, und zwar ſchon die Kölner vom Jahr 1615 (der Hr. Herausgeber bemerkt S. VIII. ſeiner Vorrede irrig, erſt die Kölner A. vom J. 1620 habe die Recognitionen veröffentlicht) daſſelbe Verfahren beobachtet, wie die Benedictiner bei Auguſtins Werken, d. h. ſie haben die Recognitionen als Ganzes ungetrennt gelaſſen und an den betreffenden, revidirten Stellen auf das Reviſionswerk verwieſen. Bellarmins Recognitionen ſind von der Art, daß man ſie ganz zertheilen, und die betreffenden Stellen jedesmal unter den revidirten Text ſetzen könnte. Das Verfahren des Hrn. Herausgebers iſt eine

Halbheit: er zerreißt das Ganze und überhebt uns doch nicht des Nachschlagens, er stellt das, was Bellarmin über seine Bücher vom Wort Gottes corrigirend bemerkt, diesen Büchern vor und verweist an den betreffenden Stellen auf dieses Theilganze der Recognition. Eben so bei den Büchern über Christus. Außer der sorgfältigen Vergleichung der Schriftstellen, die wir für sehr verdankenswerth halten, besteht darin seine ganze Leistung. Aber er ist selbst theilweise hinter den alten Aufgaben zurückgeblieben. Die ersten vier Bücher haben bei ihm, wie in den alten Ausgaben (ich habe die Kölner vom Jahr 1615 vor mir, die der Hr. Herausgeber neben der vom Jahr 1620 als fontes et matres omnium sequentium bezeichnet und seiner Ausgabe zu Grund gelegt hat), die Hauptüberschrift de verbo Dei. Die einzelnen Bücher tragen folgende Ueberschriften:

Alte Ausgabe.	Neue Ausgabe.
Lib. I. de libris sacris et apocryphis.	Lib. I. de verbo Dei.
Lib. II. de editionibus, hebraica, chaldaica, graeca, latina, vulgaribus.	Lib. II. de verbo Dei.
Lib. III. de interpretatione et vero sensu scripturae.	Lib. III. de verbi Dei interpretatione.
Lib. IV. de verbo Dei non scripto.	Lib. IV. de verbo Dei non scripto.

Hieraus sieht man, daß die alte Ausgabe jedes der drei ersten Bücher, die de verbo Dei scripto s. de sacra scriptura handeln, mit einem seinem Inhalt gemäßen speciellen Titel versehen hat, wogegen die neue Ausgabe erst beim dritten Buch damit auftritt, den beiden ersten aber, den Generaltitel der ganzen Controverse gibt. Wie mag der Herr Herausgeber dazu gekommen sein? Die Kölner Ausgabe

vom Jahr 1615 hat wirklich an der Stirne der beiden ersten Bücher dieselben mangelhaften Ueberschriften, wie die neue Ausgabe, aber auf der Vorderseite des den Inhalt des ganzen ersten Tom aufführenden Blattes finden wir die kaum angegebene genauere Eintheilung, die in der darauf folgenden Ausführung bezüglich der beiden ersten Bücher übersehen ist, und die der neue Herausgeber nicht gleichfalls hätte übersehen sollen. Dieselbe Ausstellung trifft die neue Ausgabe bei der zweiten allgemeinen Controverse: de Christo, capite totius Ecclesiae, die in fünf Theile zerfällt, welche folgendermaßen überschrieben sind:

Alte Ausgabe.	Neue Ausgabe.
Lib. I. de Christo	Lib. I. de Christo
— II. — —	— II. — —
— III. — —, in quo tractatur Pars tertia, quae est de carne ejusdem, sive de incarnatione.	— III. — — in quo tractatur etc.
— IV. de Christi anima.	— IV. de Christo.
— V. de Christo, qui est de mediatore et ejus merito.	— V. de Christo, qui est de — mediatore etc.

Man sieht, beide Ausgaben haben die einzelnen Bücher ungleichförmig überschrieben, und es findet sich nur der Unterschied, daß die neue Ausgabe nicht blos das erste und zweite Buch wie die alte mit dem allgemeinen Titel versehen hat, sondern überdies auch noch das vierte. Dieser Mangel war leicht zu verbessern. In der dem ersten Buch vorangehenden Vorrede gibt Bellarmin die Aufeinanderfolge und den speciellen Inhalt der fünf Theile seiner disputatio de Christo also an: Prima (pars), de Divinitate Christi, Secunda, de Distinctione personali a Patre et Spiritu sancto, Tertia, de Carne, sive Incarnatione Domini, Quarta, de Anima ejusdem, Quinta, de Officio Mediatoris.

Der Herr Herausgeber hat dem Werke Bellarmins die Vertheidigung deſſelben von dem Jeſuiten Erbermann gegen die Einwürfe des Calviniſten Ameſius und des Lutheraners Gerhard einverleibt. Dieſe Einwürfe ſind veraltet und faſt gänzlich aus dem Gedächtniſſe der Gegenwart entſchwunden, wie nicht weniger die Vindiciae des Vitus Erbermannus. Nicht ſo Bellarmin ſelbſt. Dieſen Unterſchied, den die Zeit gemacht hat, zu reſpectiren, wäre auch darum gerathener geweſen, weil das Hauptwerk ohnehin voluminös genug iſt, zumal für eine Octavausgabe. Nach den jetzt vor uns liegenden zwei Bänden zu urtheilen, ſind noch 14—15 Bände von derſelben Stärke erforderlich, um das ganze Werk zu liefern, unter der Vorausſetzung, daß die Vindiciae Erbermanni fortan verhältnißmäßig denſelben Raum einnehmen, wie in den beiden erſten Bänden, wobei wir die reichhaltigen indices der alten Ausgabe noch nicht einmal in Rechnung gebracht haben.

2) Wir freuen uns, dem alten Bellarmin ein neues Werk von ſolcher Tüchtigkeit, wie die Buchmann'ſche Symbolik, an die Seite ſetzen zu können. Dieſe Symbolik iſt zwar keine ſtreng wiſſenſchaftliche und nicht für gelehrte Theologen, ſondern eine populäre, und laut der Vorrede für Geiſtliche und gebildete Laien beſtimmt; aber ſie iſt dies im beſten und höchſten Sinne des Worts. Seinen Amtsbrüdern wollte der H. Verfaſſer bei dem Unterricht proteſtantiſcher Individuen, welche Aufnahme in die katholiſche Kirche nachſuchen, Unterſtützung, den Gebildeten beider Confeſſionen aber Aufklärung gewähren über den Grund und die Art des beſtehenden Zwieſpalts. Jene bedürfen zu dem gedachten Zweck eine ins Einzelne eingehende, genaue Kenntniß der

verschiedenen protestantischen Religionspartheien, ihrer Glaubenslehren und Meinungen, eine Kenntniß, die in diesem Umfange nur den wenigsten zu Gebote steht und die sie, wenn sie davon Gebrauch machen sollen, nicht so schnell und gründlich, als es nöthig ist, sich verschaffen können. „Es dürfte, bemerkt der H. Verfasser sehr richtig, bei den stets sich mehrenden amtlichen Schreibereien nicht jeder Geistliche so viel Zeit erübrigen können, als diese symbolische Studien erfordern" (Vorr. S. IV). In Bezug auf die gebildeten Laien verfolgt der H. Verfasser einen irenischen Zweck. Der Zustand des durch die Reformation hervorgerufenen Zwiespalts, bemerkt er, sei ein widernatürlicher, Christus habe den Zustand der Einigkeit gewollt, daß alle Gläubigen Ein Herz und Eine Seele, Eine Heerde unter Einem Hirten seien. Wer daher Liebe zu seinem Erlöser habe, werde nach Kräften auf die Beseitigung jener Abnormität und die Herbeiführung dieser Einigkeit hinwirken. Dieses, bemerkt er weiter, kann aber nur dadurch geschehen, daß eine richtige Kenntniß der Glaubenslehren der katholischen Kirche sowohl, als auch des Protestantismus verbreitet und eine auf anerkannte Grundsätze basirte Würdigung des gegen die katholische Kirche erhobenen Widerspruchs vermittelt wird.

Daß es auf beiden Seiten, und nicht blos bei den niedern, sondern auch in den höhern Ständen hieran fast ganz fehle, ist gar nicht zu läugnen. „Ein Protestant, sagt der Verfasser, gilt den Katholiken gewöhnlich als ein Mensch, der die Heiligen nicht verehrt und am Freitage Fleisch ißt; der durch das ganze Glaubenssystem aber sich hindurchziehende Unterschied ist ihnen unbekannt ... Was nun die Protestanten betrifft, so hat Planck sich dahin ausgesprochen,

daß eine richtige Kenntniß der katholischen Glaubenslehren unter den Protestanten etwas Seltenes sei, und es liegen Thatsachen vor, aus welchen hervorgeht, daß es in dieser Beziehung jetzt (seit Planck) noch nicht besser geworden ist, daß vielmehr die albernen Vorstellungen vom Katholicismus, welche das Zeitalter der Kirchenspaltung,..... erzeugt hat, bis auf die gegenwärtige Generation durch die Ueberlieferung sich fortgepflanzt haben. Oder kann man wohl glauben, daß die Masse der Protestanten eine sachgemäße Kenntniß der katholischen Religion besitze, wenn man hört, daß die bekannten antipapistischen Predigten Marheinecke's, der den Katholicismus treffend geschildert zu haben glaubt, wenn er ihn „ein Bischen Knochen Anbetung" nennt, in der Hauptstadt des preußischen Staats, in Berlin, mit Beifall gehört worden sind, daß eine Schrift von Kelber, in der der Pabst als der Antichrist, als ein scharlachrothes Thier geschildert wird, vier Auflagen erleben konnte." Fehlt es aber, wie kaum zu läugnen, den Laien auf beiden Seiten an einer genauern und richtigen Kenntniß der Eigenthümlichkeiten in der Lehre und Kirchenverfassung, der Disciplin und dem Cultus der sich entgegenstehenden Bekenntnisse; so findet hierin doch ein großer Unterschied zwischen den Katholiken und Protestanten statt. Während die erstern von dem Protestantismus in der Regel nur unbestimmt Allgemeines oder auch gar nichts wissen, besitzen die letztern meistens eine viel speciellere und reichere Kenntniß nicht zwar von dem Katholicismus, wie er an sich selber in Wirklichkeit ist, sondern von demjenigen, welchen man ihnen seit den Zeiten der Reformation eingebildet hat, und welcher theils eine reine Erfindung, theils eine bis zur Unkenntlichkeit gesteigerte Verzerrung des wahren

Katholicismus ist. Wie der Katholicismus von den Reformatoren und in den symbolischen Schriften mißkannt und entstellt wurde, übergehen wir als etwas längst bekanntes, aber was vor unsern Augen fast alle Tage in dieser Beziehung sich begibt, dafür möchte ich die Aufmerksamkeit der Leser auf einige Augenblicke in Anspruch nehmen. Der H. Verfasser der vorliegenden Symbolik hat mit einer wahrhaft staunenswerthen Geduld die gelehrten und populären Symboliken der Protestanten — und der letztern sind es eine Menge — durchgegangen und der katholischen Welt in unzähligen Beispielen gezeigt, wie man protestantischer Seits den Katholicismus auf eine fast unglaubliche Weise verläumdet, verdreht und entstellt. Nur ein Beispiel erlaube ich mir anzuführen. Bodemann (vergleichende Darstellung der Unterscheidungslehren der vier christlichen Hauptconfessionen. Göttingen 1842) entstellt zuerst die tridentinische Lehre hinsichtlich der zur sacramentalischen Gnadenwirkung erforderlichen Bedingungen von Seiten des Empfängers und beruft sich dann auf Bellarmin, der unumwunden erkläre: der Wille, der Glaube, die Reue werden bei dem Empfangenden mit Unrecht als nothwendig erfordert. Bellarmin aber sagt in der That das gerade Gegentheil: Voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto *necessario* requiruntur. Ist dies nicht fast unglaublich? Man sehe Bodemann S. 185 und Bellarmin de sacr. lib. II. c. I. §. 14 ed. Prag. T. III. p. 62 und 63 [edit. Colon. 1615. T. III. p. 54. D.] bei Buchmann S. 460 f. Ein andres Schriftchen Bodemann'scher Art hat der H. Verfasser, so viel ich mich erinnere, nicht benutzt, vielleicht auch nicht mehr benutzen können, nämlich die Systematische Darstellung der Unterscheidungs-

lehren der katholischen und protestantischen Kirche für denkende Christen überhaupt und reifere Schüler insbesondere von J. Chr. Fr. Wild (Nördlingen 1842). Der Verfasser dieser Schrift hat sich auch sonst schon als Jesuitenriecher bekannt gemacht. Schriften, die auf andern Gebieten eine ähnliche Aufgabe verfolgen, hier aufzuzählen, würde zu weit führen, aber ich halte es für zweckmäßig, ein Paar ganz in der Nähe liegende namhaft zu machen: Merz das System der christlichen Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholicismus (Tübingen 1841) und Volksschriften des Württembergischen Volksschul-Vereins. Nro. 2. Johannes Brenz (Stuttg. 1841). Ueber jene vergl. die Q. Schrift Jhg. 1842. S. 281. ff. über diese ebendaselbst S. 288 ff. Nirgends sollte man in confessionellen Dingen gewissenhafter verfahren, als im Volksunterricht und in Schriften, die für denselben bestimmt sind. Aber was geschieht? Man lese nur die Reformationspredigten, und zwar nicht blos die von dem G. Superintendenten Röhr, und frage sich: ist das in der That der Katholicismus, was diese Leute von der Kanzel aus, an der Stelle, da sie Gotteswort und die „reine evangelische" Wahrheit zu verkünden haben, als katholisch proclamiren, oder ist es vielmehr theils lautere Unwahrheit, theils grasse Entstellung? Man nehme ferner den „Katechismus über die Unterscheidungslehren der evangelisch-protestantischen und der römisch-katholischen Kirche, herausgegeben von der Kreissynode von Duisburg" zur Hand und lese z. B. auf die Frage: was verstehen die Katholiken unter Rechtfertigung? die Antwort: die menschliche Gerechtigkeit, welche der Mensch auf dem Wege der Heiligung des täglichen Lebens erwirbt und

die Erwerbung der göttlichen Gnade! Man leſe dies und vergleiche es mit dem Tridentinum. Beruhen dergleichen Angaben auf Unkenntniß der katholiſchen Lehre, ſo iſt eine ſolche Unkenntniß wahrhaft unverzeihlich und höchſt ſtrafbar, weil ſie die Quelle ſehr ſchädlicher, in die Wohlfahrt der Menſchen, die auf dem Frieden und gegenſeitiger Achtung und Liebe beruht, verletzend eingreifender Irrthümer iſt, fehlt es aber den Paſtoren an beſſerer Kenntniß nicht, ſo tritt uns in ſolchen Angaben eine unbeſchreibliche Gewiſſenloſigkeit und zugleich ein Mangel an Vertrauen auf die „evangeliſche Wahrheit“ entgegen, der ſehr charakteriſch und vielſagend iſt. Sollte dieſe Wahrheit ihrem Gegenſatz in der katholiſchen nicht anders gewachſen zu ſein eine ſo lebendige Ueberzeugung in ſich tragen, daß ſie, um ſich dieſer gegenüber als die ächte zu halten, zur Verdrehung und Entſtellung, ja ſelbſt zu gänzlicher Abläugnung des objectiven Beſtandes derſelben greifen zu müſſen glaubt?

Es ſind drei Jahrhunderte verfloſſen ſeit der Reformation, eine Zeit, in der Katholiken und Proteſtanten viele und harte Erfahrungen mit einander gemacht; aber wie viele gibt es annoch, die „nichts gelernt und nichts vergeſſen“ haben? „Was meine Kanzelpolemik betrifft — ſagt der Leipziger Univerſitätsprediger und Profeſſer Dr. Krehl in der Darmſt. allge. Kirchenzeitung 1840 Nro. 83 S. 675 — ſo pflege ich nie gegen die Katholiken, nicht einmal gegen die katholiſche Kirche, ſondern einzig und allein gegen das römiſche Pabſtthum zu ſtreiten. Zu dieſer Polemik halte ich mich durch die Wahrheit und den geleiſteten Amtseid verpflichtet. Denn in den ſchmalkaldiſchen Artikeln (p. II. a. 4. p. 316. R.), welche zu den beſchwo-

reſten ſymboliſchen Büchern gehören, wird der Pabſt für den Antichriſt erklärt, und das Wort des Propheten, increpet Dominus te Satana auf denſelben angewendet" — und dies erklärt jener Paſtor frei und frank in einem „Verantwortungsſchreiben" an die ihm vorgeſetzte Behörde. Er macht zwar die Unterſcheidung zwiſchen der katholiſchen Kirche und dem „Pabſtthum," aber die ſchmalkaldiſchen Artikel machen dieſen Unterſchied nicht, und man kann ihn auch nicht machen. Die katholiſche Kirche, welche der proteſtantiſchen Confeſſion zur Seite ſteht, hat das „Pabſtthum" als etwas von ihr Unzertrennliches und ohne ihren eigenen Umſturz Unzerſtörliches in ſich; die katholiſche Kirche, der das „Pabſtthum" gleichgültig oder von ihr gar aufgegeben iſt, iſt eine reine proteſtantiſche Erfindung. Die Katholiken unterſcheiden Kirche und Pabſt zwar auch, ſo wie ſie weiter Religion und Kirche unterſcheiden, aber ſie *trennen* ſie nicht; ſie haben keine Kirche *ohne* Pabſt und keine Religion *ohne* Kirche. Jene Unterſcheidung hat den Anſchein der Toleranz, aber auch nur den Anſchein; ſie iſt in der That höchſt intolerant. Und wenn die proteſtantiſchen Paſtoren, wie H. Krehl, es zu ihren beſchworenen Amtspflichten rechnen, in ihren Predigten gegen das „Pabſtthum" im Geiſte der in den ſchmalkaldiſchen Artikeln auf daſſelbe angewandten Schriftſtelle zu polemiſiren, ſo müſſen ſie in der That die heftigſte Polemik gegen die katholiſche Kirche und die Katholiken, die ſich, wie ſchon geſagt, von dem „Pabſtthum" nicht trennen können ohne ſich von ihrer Kirche zu trennen, als ihre Amtspflicht beim religiöſen Volksunterricht erkennen, und dies würde die höchſte Intoleranz noch um viel überſteigen.

Was ſollen nun wir unſrerſeits hiegegen vorkehren?

sollen wir Gleiches mit Gleichem vergelten? sollen wir insbesondre auch Controverspredigten halten? Der H. Verfasser antwortet: „Zu diesem Mittel darf der katholische Geistliche nicht greifen, da ihm Controverspredigten verboten sind, und ihm nicht blos in protestantischen, sondern auch, wie Beispiele aus der neuern Zeit beweisen, in katholischen Staaten Verdrießlichkeiten zuziehen, wenn sie auch dem Inhalte nach nichts als Wahrheit enthalten und hinsichtlich der Form in Vergleich mit der schrankenlosen Heftigkeit der protestantischen wahrhaft milde zu nennen sind. Mit den Gesetzen der Billigkeit läßt sich diese Ungleichheit allerdings nicht in Einklang bringen; indessen läßt sich doch ohne die Behandlung, welche Einzelne haben erdulden müssen, in Schutz zu nehmen, eine Entschuldigung in dem unermeßlichen Unterschiede finden, der zwischen einer protestantischen und einer katholischen Kanzel obwaltet .... Diesen Rücksichten auf die Heiligkeit (der katholischen Kanzel) müssen die Rücksichten auf die Billigkeit nachstehen, und hierin mag wohl die Strenge, mit der gegen die katholischen Geistlichen das Verbot der Controverspredigten gehandhabt wird, eine Strenge, welche die protestantischen Prediger, wenn dieselbe gegen sie angewendet würde, in Verzweiflung bringen würde, ihren Grund haben. Indessen soll gern nachgegeben werden, daß es Fälle gibt, in denen diese Strenge mit dem löblichen Bestreben, Alles von der katholischen Kanzel fern zu halten, was die Heiligkeit derselben beeinträchtigen könnte, nicht das Mindeste gemein hat, besonders wenn man die Bemerkung macht, daß sogar geistliche Behörden [1]) sich bemühen, jede

1) „Wobei sie, um sich den Rücken frei zu halten, gewöhnlich die Form zum Stichblatte ihrer Aussetzungen wählen, was jedoch in

(manche) „der katholischen Kirche eigenthümliche Lehre von der Kanzel zu verbannen, obwohl dieselben recht gut wissen müssen, daß die feige Uebergehung, nicht aber die Verkündigung derselben eine Verletzung der Heiligkeit des Ortes ist“ (Vorr. S. VII. ff.). Unter solchen Umständen, meint der H. Verfasser, bleibe dem katholischen Geistlichen nichts übrig, als zur Feder zu greifen, „wenn er nicht den protestantischen Predigern das Feld allein überlassen und ruhig zusehen will, wie seine Kirche mit dem Schmutze giftiger Verläumdung überschüttet wird“ (Vorr. S. IX). Wir sind darin ganz mit ihm einverstanden. Es hat schon lange genug gewährt, daß die Katholiken Angriffe auf ihren Glauben mit dem sichern und stillen Bewußtsein von der Wahrheit desselben übersehen haben. Dadurch sind sie gegenüber der öffentlichen Meinung in eine schlimme und selbst gefährliche Lage gekommen. Hätten sie sich gegen jeden Angriff, wie es früher geschah und jetzt wieder geschieht, stets kräftig vertheidigt, so würden diese Angriffe nicht in dem Maße ermuthigt worden und der Katholicismus in der Meinung der Menschen nicht in solchem Grade gesunken sein, daß seine neue Erhebung nur mit Verwunderung fast überall vernommen wurde. Dabei sind wir aber auch entschieden der Meinung, daß man sich katholischerseits von jedem unredlichen polemischen Eifer nicht nur, sondern überhaupt vor aller Bitterkeit und Heftigkeit durchaus fern halten müsse, auch selbst bei der Abwehr von solchen Angriffen, denen offenbar nichts so fremd ist, als die Wahrheit und die Liebe. Der H. Verfasser führt fast auf jedem Blatt seiner

---

einer solchen Weise geschieht, daß der Verständige recht gut einsieht, daß es eigentlich doch der Inhalt ist, was sie nicht vertragen können.“

Symbolik Beispiele einer Polemik gegen den Katholicismus auf, die jeden und besonders den, der es unternimmt, sie zurückzuweisen, bitter stimmen müssen; aber wiewohl wir das difficile est satyram non scribere zur Erklärung seiner Weise mit denselben fertig zu werden gerne anführen, so möchten wir ihn doch bitten, bei einer zweiten Auflage, die sicherlich nicht lange wird auf sich warten lassen, besonders manche seiner Anmerkungen von den Sarkasmen zu befreien, die ihm unter dem ersten Eindruck jener Polemik in die Feder geflossen sind.

Den Gang, welchen der H. Verfasser in seiner Symbolik nimmt, finden wir ganz zweckmäßig. Nachdem er in der Einleitung kurz von den Quellen, aus welchen einerseits die katholische, andererseits die protestantische Lehre in der Symbolik geschöpft werden müssen, und die beiderseitigen Bearbeitungen angeführt hat, zerfällt er das Ganze in zwei Theile, in die allgemeine und besondere Glaubenslehre. In jener handelt er 1) von der Nothwendigkeit, 2) von den Quellen, 3) von dem Weg zum wahren Glauben; in dieser von Gottes Eigenschaften und seiner Persönlichkeit, von dem Zustand des Menschen vor und nach der Sünde, von der Erlösung, der Rechtfertigung, den guten Werken, von den Sacramenten im Allgemeinen und Einzelnen, endlich von der Kirche, und zwar der diesseitigen und jenseitigen, sowie von der Verbindung beider. Bei jedem der Differenzpuncte wird zuerst die katholische Lehre dargelegt und gegen die Verfälschungen und Verdrehungen in Schutz genommen, die sie von protestantischer Seite so reichlich erfahren hat. Zu diesem Behuf entwickelt der H. Verfasser eine Belesenheit nicht nur in den Schriften der Reformatoren und den symbolischen Büchern, sondern ins-

besondere auch in den neuern polemischen Schriften der Protestanten, wie sie wohl nur Wenigen zu Gebot steht, wie sie aber erfordert wird, um ein einigermaßen vollständiges Bild zu entwerfen von der Art und Weise, wie der Katholicismus von protestantischen Schriftstellern behandelt, d. h. mißhandelt wird. Hierbei sind ihm selbst solche Dinge nicht entgangen, die nicht unmittelbar zu seinem Zwecke gehörten, wie z. B. die wiederholten Ausschreibungen Guerike's aus Möhlers, des „Papisten" oder, wie der neuere Ausdruck lautet, des Ultramontaners, Symbolik, auf die er S. 270. 281. 298. 385. 387. 475 hinweist. Sodann wird die Lehre der verschiedenen protestantischen Partheien theils aus den Schriften ihrer Häupter, theils aus ihren Symbolen nachgewiesen, und dieselbe endlich mit steter Bezugnahme auf die katholische gewürdigt. Diese Würdigung ist mit Sachkenntniß, Scharfsinn und Klarheit ausgeführt.

Indessen sind wir auch auf manche nicht unbedeutende Mängel gestoßen. Dahin rechnen wir zuerst die gehäuften Argumente gegen die protestantische Lehre, die zum Theil sehr gebrechlich und blos sophistisch sind wie z. B. 339. 391. 392. 409. 410. 420, und wo dies auch nicht der Fall ist, doch eher schaden als nützen, indem sie den Eindruck des Hauptarguments schwächen und den Blick des Lesers von dem Hauptpunct ablenken. Sodann ist es dieser Symbolik eigen, daß sie auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften Differenzen zwischen den Katholiken und Protestanten findet. Aber es finden sich in der That hier keine Differenzen, sondern die Gnaden- und Rechtfertigungslehre der letztern ist von der Art, daß sie mit den gemeinen Begriffen von Gott oder mit anerkannt göttlichen Eigenschaften

nicht zu vereinbaren ist. Daher hätte mit Uebergehung jener Differenz, die eigentlich keine ist, vielmehr bei dem Abschnitt von der Heilsverwirklichung vor der Rechtfertigungslehre die absolutistisch-prädestinatianische Gnadenlehre der Protestanten abgehandelt und von ihr gezeigt werden sollen, daß sie mit dem von ihnen selbst sonst anerkannten theistischen Gottesbegriff im Widerspruch sei. Bei dem hier einschlägigen bekannten Satz Calvins: Cadit homo Dei providentia sic ordinante S. 265 hat der H. Verfasser, wie früher Möhler dem dies Nitzsch so übel genommen, den Beisatz sed suo vitio cadit ausgelassen. Er kann freilich des Sinnes völlig unbeschadet ausgelassen werden, aber man muß zeigen, warum er bei Calvin gänzlich sinnlos ist. Endlich wollen wir in Bezug auf das katholische Dogma noch einiges erinnern. S. 282 behauptet der H. Verfasser, die Lehre von der ursprünglichen (körperlichen) Unsterblichkeit als einer Gnadengabe sei kein „eigentliches Dogma." Dies ist unrichtig. Der von ihm selbst (S. 273. A.) angeführte Satz des Cat. Rom: non naturae vi, sed beneficio conditoris enthält eine im engern Sinn dogmatische Bestimmung, die in der alten Kirche mit denselben Worten von Augustin ausgesprochen wurde. Wie hätte sie auch, wenn sie eine Beschaffenheit der ursprünglichen Natur und kein Product der Gnade wäre, durch die Sünde gänzlich verloren gehen können? In der Lehre von der Rechtfertigung sodann, um anderes zu übergehen, stellt der H. Verfasser die Sache fast durchaus so dar, als ob die Gerechtmachung, die Umwandlung und Erneuerung des innern Menschen, kurz die justitia inhaerens das einzige Moment wäre, und von Gerechterklärung, Imputation und imputirter Gerechtigkeit gar keine Rede sein könnte. Dies

iſt ſo wenig der Fall, daß die Nachlaſſung der Sünden, ſofern ſie verſchieden iſt von der Gerechtmachung, weſentlich eine Gerechterklärung einſchließt. Der H. Verfaſſer vergißt natürlich nicht, daß die Rechtfertigung zunächſt in dem Negativen der Sündentilgung beſtehe, aber er hebt gar nicht oder doch kaum hervor, wie darin zugleich eine Imputation der Gerechtigkeit Chriſti mitgeſetzt iſt. Die Gerechtigkeit Chriſti wird uns in der Rechtfertigung angerechnet quoad satisfactionem, wie Bellarmin ſagt, d. h. die Sünden werden uns nicht ſo ohne weiteres erlaſſen, ſondern die Genugthuung, welche Chriſtus für Alle geleiſtet, wird dem der gerechtfertigt wird, ſo angerechnet, als ob er ſie ſelbſt geleiſtet hätte, während ſie keiner geleiſtet hat noch leiſten kann (vgl. Trident. sess. VI. cap. 7). Daher verwirft das Tridentinum die Rechtfertigung durch Imputation der Gerechtigkeit Chriſti nicht geradezu und ſchlechthin, ſondern nur diejenigen, welche wie die proteſtantiſche ausſchließlich darin beſtehen ſoll (sess. 6. can. 11. vgl. sess. 5. can. 5). So falſch es daher iſt, eine bloße justitia imputativa zu behaupten, ſo unrichtig iſt es, die justitia inhaerens ohne jene feſtzuhalten. Der bibliſche Ausdruck: Chriſtus iſt uns geworden zur Gerechtigkeit, heißt daher nicht blos, wie der H. Verfaſſer will (S. 392): unſre Gerechtigkeit kommt von Chriſto. Ebenſo iſt nach katholiſcher Lehre die dem Menſchen einwohnende, eigene Gerechtigkeit des Gerechtfertigten keine vollkommene; jeder Gerechtfertigte, auch der Vollkommenſte hat allezeit Urſache zu bitten: vergib uns unſre Schulden (Trid. sess. 6. cap. 11). Dies hebt der H. Verfaſſer zwar ſelbſt hervor (S. 360), aber er trägt deſſen ſpäter (z. B. S. 393) gar nicht, oder nicht hinlänglich Rechnung.

Kuhn.

2.

De nominibus Spiritus sancti aeternis tractatum dogmaticum scripsit *Adolphus Buse*, Presbyter, s. s. Theol. Licentiatus. Moguntiae sumpt. Kirchhemii, Schott, Thielmann. 1843. (72 S. S.). Pr. 45 kr. — 10 ggr.

Vorstehende Inauguraldissertation behandelt ihr Thema in zwei Theilen: 1) de nominibus Sp. s., in quantum toti Trinitati sunt communia, wobei insbesondere §. 1. de Deo Spiritu, §. 2. de Deo bono und §. 3. de Deo sancto gesprochen wird; und 2) de aeternis tertiae s. s. Trinitatis personae nominibus, in quantum ei proprie conveniunt, wo dann folgende Unterabtheilungen gemacht werden: §. 1. de tertia persona Amore, §. 2. de tertia persona Spiritu, §. 3. de Spiritu sancto et virtute Altissimi, §. 4. De Spiritu sancto, Spiritu Dei Patris, Filii (Christi, Jesu Christi, Jesu) Spiritu, §. 5. Donum. Ausgeschlossen von der Betrachtung hat der Verfasser die von ihm sogenannten zeitlichen Namen des heiligen Geistes z. B. Signaculum, Unctio etc., worin aber ihr Unterscheidendes liegen soll, ist nicht ganz klar, da doch schon z. B. die Bezeichnung Donum die Beziehung des göttlichen Geistes auf die Welt mit in sich faßt. Einen der reichhaltigsten und schwierigsten Gegenstände der Dogmatik sich zur Aufgabe wählend, hat ihn der Verfasser, der fast auf jeder Seite seines Schriftchens eine außerordentlich reiche Belesenheit in der ältern kirchlichen wie auch Bekanntschaft mit der neuern philosophischen Literatur zeigt und an mehr als einer Stelle von seinem edeln Streben, sich des höchsten Gutes im Gefühle theilhaft zu machen, schönes Zeugniß ablegt, nicht ohne richtiges Urtheil im Einzelnen, durch eine Menge

auf sein Thema hinzielender Bestimmungen, wie sie ihm als gegeben vorlagen, und zugleich mit einer Fülle des Ausdruckes, welche beweist, daß ihm darin eine Auswahl von noch Mehrerem zu Gebote stand, zwar nicht zu einem in sich abgerundeten, klar übersichtlichen Ganzen, aber doch zu einem Werkchen verarbeitet, das sehr viel Schönes und Beachtenswerthes, besonders in den ausgezogenen Stellen der Väter, sowie der Scholastiker und Mystiker des Mittelalters, manche geistreiche Bemerkung des Verfassers selbst, viel theologische Cautelen, die bei einer, hier allerdings von uns nicht wenig vermißten, mehr philosophisch-consequent durchgeführten Exposition des Gedankens gar wohl zu berücksichtigen wären, endlich eine über die irdische Wirklichkeit und ihre Tendenzen sich erhebende Gefühlstiefe, die freilich noch mehr kennt, als was das bloße Denken in Verstandesabstraktionen, die reine Wissenschaft ohne höheres Geistesleben, dem Menschen bieten kann, uns vor Augen legt, und damit uns zu der Hoffnung berechtigt, daß einst der Verfasser, wenn er sich aus der Fülle des Stoffes, der ihn noch beherrscht, und aus den Schranken der Subjectivität, worin er sich noch mehrfach befangen zeigt, zu größerer Freiheit des Geistes, der er auf so edle Weise nachstrebt, wir meinen zur Ruhe, Klarheit und Besonnenheit wie über das Einzelne, so auch über das Ganze wirklich emporgerungen hat, noch recht viel Treffliches in der theologischen Literatur zu Tage fördern wird.

Dr. Lutterbeck, Prof. in Gießen.

3.

Liturgiſche Vorleſungen über die heilige Meſſe. Von J. Köſſing, d. J. Vorſtand des erzbiſchöflichen Clericalſeminars zu St. Peter. Villingen im Schwarzwald. Verlag von Ferd. Förderer. 1843. Pr. 3 fl.

Nachdem mitten im Schooße der katholiſchen Kirche die verſchiedenartigſten Verſuche gemacht worden ſind, an dem bewunderungswürdigen Bau des katholiſchen Cultus, wie er als das vollendete und abgerundete Werk der Jahrhunderte vor unſern Augen daſteht, durch Wort und That zu rütteln, und Theil für Theil abzulöſen; tritt gegenwärtig wieder in den Meiſten das Bewußtſein als ſichere geiſtige Errungenſchaft hervor, daß der katholiſche Cult als ein kunſtvoller und ewig bewunderungswürdiger Organismus aufgefaßt und gewürdigt werden müſſe, in welchem auch ſogenannte unweſentliche Theile ihre eigenthümliche und für das Ganze bedeutungsvolle Stelle haben, ſo daß ſie nie ohne Schaden und Beeinträchtigung des ganzen Organismus aus ihrem Verbande und Zuſammenhang geriſſen werden können.

Von ſo großer Wichtigkeit es nun aber auch iſt, daß bei der Anſchauung des katholiſchen Cultus ſein organiſcher Bau nie außer Augen gelaſſen werde, ſo muß doch an Jeden, welcher Cultgegenſtände richtig beurtheilen und auffaſſen will, auch noch eine weitere und zwar noch wichtigere Anforderung geſtellt werden, daß nämlich der Cult keineswegs als außer dem Walten und Wirken des heiligen Geiſtes in der Kirche ſtehend, vielmehr gerade als eine Schöpfung dieſes Geiſtes betrachtet werde. Alles hängt davon ab, daß dieſe allein kirchlich zu nennende Anſchauung auch in der Wiſſenſchaft Platz greife

und ihre Conſequenzen entfalte, wie ſich denn ohne ſie eine Theorie des Cultus gar nicht denken läßt.

Und wenn wir nun das obenanſtehende liturgiſche Werk mit Freuden und dankbarer Geſinnung gegen den hochwürdigen Herrn Verfaſſer begrüßen, ſo geſchieht es aus keinem andern Grunde, als, weil jede Zeile des Buches einmal die Ueberzeugung ausſpricht, daß der Cultus keine Menſchenerfindung, ſondern das Product der in der Kirche durcheinanderlaufenden göttlichen und menſchlichen Thätigkeiten ſei, und ſodann das ächtwiſſenſchaftliche Streben des Verfaſſers, die Centralhandlung des ganzen Cultus als einen wohlgeordneten, unendlich reich gegliederten Organismus und als die reale Vergegenwärtigung des ganzen Erlöſungswerkes zu begreifen und darzuſtellen, zu den befriedigendſten Reſultaten führte.

Es verſteht ſich bei einem Werke, wie das vorliegende iſt, von ſelbſt, daß die Intereſſen des unmittelbar praktiſchen religiöſen Lebens darin nicht ganz außer Augen gelaſſen ſein können, — um ſo weniger bei dieſem Werke, das aus Vorleſungen, die vor Alumnen eines Prieſterſeminars gehalten worden, erwachſen iſt. Durch das ganze Buch zieht ſich ein paränetiſches Element hindurch, welches, ohne der wiſſenſchaftlichen Form im Geringſten Abbruch zu thun, durch die ſich darin ausſprechende Wärme des Gemüthes, und edle Begeiſterung ſehr vortheilhaft anſpricht; in welcher Beziehung wir insbeſondere auf den Schluß des 2. Kapitels verweiſen. — Fügen wir zu dem Geſagten noch den Vorzug des vorliegenden Werkes hinzu, daß es über der Idee und über dem Geiſte das Stoffliche nichts weniger als vernachläſſigt, vielmehr auf dem objectiv kirchlichen Stand-

puncte in der Weise sich hält, daß auch die weniger bedeutenden Rubriken erwähnt und nach ihrer tieferen Bedeutung gewürdiget sind; so werden die Hauptmomente, wonach der Werth eines derartigen theologischen Produktes zu entscheiden ist, ziemlich erschöpft sein, und wir können zu dem kurzen Berichte über die einzelnen Theile des Buches übergehen.

Dasselbe besteht aus einer Einleitung und fünf Kapiteln. Die Einleitung befaßt sich mit einer kurzen Vergriffsentwickelung der heil. Messe als dem Mittelpuncte des ganzen Cultus. Was hier, in einer ziemlich weitläufigen Anmerkung, über das Wort „Missa“ gesagt wird, ist ganz genügend.

Das erste Kapitel, welches von der Einsetzung der heil. Messe handelt, hat besonders den Zweck, zu erweisen, daß das heil. Altarssacrament am Abende vor dem Leiden des Herrn nicht nur als eucharistische Speise, sondern zugleich und unmittelbar als das unblutige Opfer des neuen Bundes sei eingesetzt worden.

Das zweite Kapitel bespricht den Inhalt der heil. Messe, und enthält sonach die Grundlage der ganzen Arbeit. Der Fundamentalsatz, von dem der Verfasser hier ausgeht, ist auf S. 24 zu finden: „In der heil. Messe ist Alles enthalten, was uns in Christo gegeben ist, es vereinigen sich in ihr alle Wahrheiten und Gnaden und Verheißungen des Evangeliums wie in einem Brennpuncte, sie umfaßt mit Einem Worte in einem gedrängten, lebensvollen Bilde die Grundzüge der Offenbarung des dreieinigen Gottes. Dieses ist die eine Seite ihres Inhalts. Insoferne aber ebenso wesentlich zum christlichen Cult, also zur heil. Messe gehört, daß die Menschen die Offenbarung des dreieinigen Gottes freithätig in sich aufnehmen und wirksam werden lassen,

enthält der heil. Act auch die ganze Summe religiöſer Geſinnungen, mittels welcher wir die Gnade und Wahrheit des ſich offenbarenden Gottes aneignen, dieſelbe genießen, bewahren, und ihres Beſitzes immer würdiger und froher werden; er enthält alſo unſre Sehnſucht, unſern Glauben, unſer Vertrauen, unſre Liebe und Dankbarkeit, unſre Demuth und Freude, unſern Troſt und unſre Hoffnung. Dies iſt der Inhalt der heil. Meſſe von Seiten der menſchlichen Thätigkeit.

Dieſer Satz nun ziemlich ausführlich evolvirt, bildet den Inhalt des zweiten Kapitels, von S. 25 bis S. 72. Es ließe ſich vielleicht ſtreiten, ob eine ſo ausgedehnte dogmatiſche Begründung einen integrirenden Beſtandtheil eines liturgiſchen Werkes bilden dürfe, weil es höchſt nothwendig iſt, das liturgiſche Gebiet von andren Wiſſenſchaften ſcharf zu ſondern, und die Ergebniſſe der Dogmatik in der Liturgik ohne Weiteres voraus geſetzt werden ſollten. Indeſſen wird die Ausdehnung der fraglichen Erörterung entſchuldigt durch den ſpeciellen Zweck, den ſich der Verfaſſer mit den ſeinem Werke zu Grund liegenden Vorleſungen geſetzt hat, und jedenfalls hat man alle Urſache, mit der Art und Weiſe, wie derſelbe auf das Dogmatiſche eingegangen iſt, zufrieden zu ſein.

Das dritte Kapitel handelt von den vorchriſtlichen Opfern, insbeſondre den Opfern des alten Bundes in ihrem Verhältniſſe zum Opfer des neuen Bundes. Einleitungsweiſe wird die Frage aufgeworfen: ob die Opfer überhaupt vom Sündenfalle herzuleiten ſeien (wie gewöhnlich geſchieht), oder ob der Menſch ſchon im Urzuſtande zum Opfern beſtimmt geweſen ſei. Mit Recht wird das Letztere bejaht, weil auch im Urzuſtande der Menſch den Cult und ſomit auch das Opfer nothwendig gehabt hätte, in welchem

aller Cultus culminirt. Die Ansicht des Verfassers über die alttestamentlichen Opfer spricht sich namentlich in dem Satze aus: „Wir würden den Geist und die Stellung des alten Bundes ganz verkehren, wenn wir seinen Anstalten und Bestrebungen, weil sie die vollkommene Versöhnung nicht zu erwirken vermochten, gar keine versöhnende Kraft zutrauen wollten; wir würden die Vorbildlichkeit zu einem leeren Phantom stempeln, wenn wir keinen reellen Zusammenhang zwischen dem Vorbilde und seiner Erfüllung in der Weise anzuerkennen vermöchten, daß in jenem schon keimartig vorhanden und wirksam ist, was in dieser vollendet erscheint.“ Die Nachweisung der typischen Beziehungen, welche in der alttestamentlichen Opferordnung liegen, ist klar und geht auf befriedigende Weise so ziemlich auch ins Einzelne ein.

Der kurze Abschnitt über die heidnischen Opfer ist dem Hrn. Verfasser motivirt durch die Erwägung, daß auch dem Heidenthum sich Gott nicht ganz unbezeugt gelassen hat, also durch den Satz vom λόγος σπερματικός. Hier hatte derselbe Gelegenheit, vielseitige Erudition und Belesenheit an den Tag zu legen.

Das vierte Kapitel sodann handelt von den Liturgien. Zuerst werden die angeblich apostolischen Liturgien abgeurtheilt, d. h. nach ihrer Unächtheit erwiesen, wobei jedoch ausdrücklich zugegeben wird, daß sie zum Theil, wie z. B. die Liturgie des heil. Jakobus, ächt apostolische Ueberlieferungen enthalten. Das Bestreben derjenigen Theologen, welche wo möglich alle Cultformen der katholischen Kirche in die apostolische Zeit zurückzuversetzen suchen, erhält die Würdigung, zwar gut gemeint, aber unausführbar zu sein, und andrerseits auf einer einseitigen und mechanischen Vorstellung

von der kirchlichen Ueberlieferung zu beruhen. Dann wird übergegangen zu den griechischen Liturgien als den Repräsentanten des gesammten Morgenlands, und von ihnen die zwei vollendetsten einer nähern Besprechung unterworfen, nämlich die des heil. Basilius und des heil. Chrysostomus. Den Schluß machen die abendländischen Liturgien, die sogenannten ambrosianische [1]), das Sacramentarium Leo's des Gr. Gelasius und Gregor's d. Gr., die gothische oder mozarabische Liturgie, das Sacramentarium Gallicanum und endlich das römische Meßbuch. Die Vergleichung der römischen Liturgie mit der griechischen, welche zuletzt angestellt ist, fällt ganz zu Gunsten der erstern aus, weil sie sich durch Reichthum und Mannigfaltigkeit der Formen auszeichnet („die Messe wird nicht blos an Festen, sondern die Feste werden in der Messe gefeiert," sagt der Verfasser treffend von der römischen Liturgie), während die griechische sich ganz stabil in den Formen zeigt.

Nach einer beißenden Bemerkung über das Verdienst der Reformatoren in Bezug auf den christlichen Gottesdienst geht der Verfasser auf das letzte und umfangreichste Kapitel über, zu welchem alles Vorhergehende als Einleitung sich verhält, zu einer fortlaufenden Erklärung des Meßritus.

Von einer vollständigen Erklärung des ganzen Missale könnte hier natürlich keine Rede sein: Der H. Verfasser sah sich genöthigt, auf die Darstellung und Erläuterung des heil. Actes nach seinem ständigen Verlaufe sich zu beschränken, wiewohl die Anmerkungen Manches besprechen,

1) In Beziehung auf diese verwirft Herr Köffing die gewöhnliche Meinung von ihrem morgenländischen Ursprung.

was die verschiedenen heiligen Zeiten Besonderes und Eigenthümliches haben. Der Verfasser gibt der natürlichen Eintheilung seines Gegenstandes folgend, zuerst die Erklärung des Meßritus vom Anfang bis zum Offertorium, welchen Theil er nach dem alten Grundsatz: a parte potiori fit denominatio — „Evangelium" nennt. Die Erklärung geht hier, wie bis zu Ende der Messe, bis ins Einzelnste ein: Nichts ist übersehen, Alles auf Geist und Leben zurückgeführt, Wort und Handlung im schönsten Einklange gedeutet, der Zusammenhang der Theile sowohl unter sich als mit der Idee des Ganzen deutlich und ansprechend aufgewiesen. Wo vom Evangelium im engern Sinne die Rede ist, kommt H. Kössing ausführlich auf die Auswahl der evangelischen Abschnitte und der sonntäglichen Perikopen insbesondre zu sprechen. Den bekannten Klagen über die Auswahl der letzteren, besonders über die Beschränkung, welche durch die jährlich wiederkehrende Perikopeneintheilung dem Prediger auferlegt werde, wird wenig Recht eingeräumt. — Von den aufgeführten Ceremonien, welche bei Lesung des Evangeliums stattfinden, heben wir als eine minder bekannte heraus, die im Mittelalter übliche Sitte, die Waffen und Stöcke, sowie die Mäntel abzulegen, welche sehr sinnreich dahin gedeutet wurde, „daß der Christ bereit sein müsse, um Christi willen alles Irdische zu verlassen, und daß das Wort des Herrn die einzig sichere Stütze und Schutzwehr in Gefahren sei."

Die erste Controverse, welche uns in dem nun folgenden zweiten Abschnitte der heil. Messe begegnet, ist die über die Zeit der Einführung des Symbolums als organischen Bestandtheiles des Meßritus in der abendländischen, namentlich in der römischen Kirche. In die hier gegebene Entschei-

dung, daß das Symbolum zwiſchen dem ſechsten und neunten Jahrhundert in Rom (ſowie in Gallien und Deutſchland) in die Liturgie aufgenommen worden ſei, daß man aber erſt von Benedict VIII. (1009—1024) an daſſelbe in Rom zu ſingen angefangen habe, kann man vollkommen einſtimmen. Der Grund, warum die griechiſche Kirche das Symbolum der Liturgie weit früher einverleibte, wird richtig darin gefunden, daß der Orient die Geburtſtätte der meiſten Häreſien geweſen. — Die Stellung, welche die der eigentlichen Aufopferung vorangehende Antiphon, „Offertorium" genannt, in dem Cyclus der heil. Handlung einnimmt, iſt ſcharfſinnig erörtert. H. Köſſing faßt nämlich das „Offertorium," welches immer eine Art von Vermittlung leiſte zwiſchen der Feſtidee und dem Acte der Opferung, als die Stimme von oben, welche uns zum Opfer ruft, als den an uns ergehenden, durch den Charakter der jeweiligen Feſtzeit, motivirten göttlichen Ruf, die heiligen Geheimniſſe zu vollziehen.

Einen weiteren ſehr intereſſanten, von dem Verfaſſer ſorgfältig behandelten, Punct bildet die Zurichtung der Opfergaben. Der Vorzug, welchen die lateiniſche Kirche vor der griechiſchen durch das ungeſäuerte Brod hat, wird mit Geiſt dargelegt, und die geſchichtliche Frage, ob im Abendlande die Azyma in ununterbrochenenem Gebrauche geweſen, bejaht. Die Deutung des ſchon aus apoſtoliſcher Tradition ſtammenden Ritus der Vermiſchung des Weines mit Waſſer iſt tiefeindringend und gründet ſich auf gewiſſe Reſultate der Naturforſchung. Dagegen iſt es Hrn. Köſſing weniger gelungen, die ſymboliſchen Beziehungen der alten Opferpraxis ganz klar und deutlich zu eruiren. Die Anmerkung 165 auf S. 330 f. über Meßſtipendien iſt von beſonderem Werthe.

In dem Folgenden, wo die Darbringung der Opfergaben nach der Vorschrift unsres Missale zur Sprache kommt, geht der H. Verfasser auf eine wahrhaft tiefe und erschöpfende Weise in die Interpretation der kirchlichen Gebete ein.

Ueber die Abgränzung des Canon theilt er nicht dieselbe Ansicht mit den meisten Liturgikern, indem er denselben vom „Te igitur“ an bis zum Schluß, also bis zum Johannesevangelium einschließlich, gehen läßt, wobei er sich auf das Missale selbst beruft. Den Canon selbst aber theilt er in den der Consecration und in den der Communion ein. Eine der gelungensten und zugleich interessantesten Parthien des Buches begegnet uns hier gleich Anfangs in der Darlegung des Unterschiedes zwischen dem Canon der römischen und dem der griechischen Meßliturgie. Sie erscheint jedoch hier ziemlich ins Kurze zusammengezogen, verglichen mit dem, was über diese Materie derselbe Verfasser früher schon in einem ausführlicheren Aufsatze der Freiburger theologischen Zeitschrift veröffentlicht hat. Er führt den Unterschied des Canons, wie er sich in den beiderseitigen Liturgien herausstellt, auf den Unterschied der Nationalgeister, des römischen und griechischen, zurück, von welchen der erstere zum kräftigeren Eingreifen in das Leben und zu großen praktischen Arbeiten und Unternehmungen geschickt, sein Hauptaugenmerk von Anfang an auf das Leben und die praktischen Interessen richtete, während der griechische Nationalgeist, von Haus aus überwiegend receptiv und theoretisch, sich mit Vorliebe in dem luftigen Aether des Dichtens und Speculirens bewegte. Aus dieser principiellen Verschiedenheit des Nationalgeistes, der vom Christenthum nie ignorirt werden konnte, erklärt sich Hr. Kössing die Erscheinung, daß der

römiſche Canon weſentlich Handlung, Opferact iſt (ſo daß das Wort gegen die Handlung in den Hintergrund tritt, daher auch die Recitation des Canons „submissa voce“), der griechiſche dagegen in der Betrachtung und Anſchauung faſt ganz aufgeht.

Den Canon der Conſecration läßt unſer Buch bis zum „Pater noster“ reichen. Er zählt ſechs Glieder vor, ſechs Glieder nach der Conſecration.

Um das richtige und volle Verſtändniß der einzelnen Glieder des Canons zu gewinnen, muß das Licht zuerſt beim Centrum geſucht werden; deßwegen orientirt ſich der Verfaſſer durch einen Blick auf die Conſecration. Die Conſecration nun ſchließt ihm hauptſächlich zwei Momente in ſich, „die wegen des Ineinanderlebens des Centrums und der Glieder durch den ganzen Canon hindurch jedes einzelnen Gliedes Seele und Leben bilden,“ das Moment der Huldigung und das der Segnung.

Dieſe Momente nun in ihrem wahren Verhältniſſe zu einander weiſt Herr Köſſing in den einzelnen Gebetsformularien nach und zeigt, wie bald dieſes bald jenes Moment vorſchlägt und den Charakter des Formulars bedingt. Im Ganzen findet er, daß das Moment der Segnung dem der Huldigung gegenüber ein ſichtbares Uebergewicht behaupte, und mit Recht nennt er es ein Mißverſtändniß, wenn die Erklärungen der Liturgie der Reihe nach in dem Canon keine Opferhandlung, ſondern blos eine Anzahl von Bittgebeten erkennen.

Der Fleiß, welcher auf die fortlaufende Interpretation des Textes verwendet iſt, mag Manchen zur Einſicht bringen, daß, wenn er wohl auch ſchon oft das heil.

Opfer dargebracht hat, er es dennoch seiner Mühe nicht unwerth finden dürfe, hie und da das Missale zur Hand zu nehmen und sich zu fragen, ob er mit allen Schwierigkeiten des feststehenden Textes der heil. Handlung im Reinen sei.

Die Frage, warum die Commemoration *des Landesfürsten* unmittelbar vor dem Memento der Lebendigen in unsrem Missale umgangen sei, beantwortet H. Kössing anders als Binterim, der das Fehlen dieser Commemoration einzig aus einem Versehen der Römer bei Herausgabe des Meßbuches erklärt. Die Commemoration des weltlichen Regenten, macht dagegen H. Kössing geltend, sei absichtlich ausgelassen, weil sie an diese Stelle nicht gehöre, obschon man ihr da und dort dieselbe zugedacht habe, und wenn sie in einigen Ländern doch stattfinde, wie z. B. in Oesterreich, Böhmen und Ungarn, Frankreich und Spanien, so sei dies auf ein besonderes Indult des apostolischen Stuhles zurückzuführen. Nicht unpassend gibt der H. Verfasser das allgemeinste Biographische aller in den Canon aufgenommenen Heiligen. Auch die in der That schwierige Frage, warum gerade diese Heiligen und in dieser Anzahl aufgenommen seien, wird zu beantworten gesucht.

Der Uebergang vom Canon der Consecration zu dem der Communion wird so gemacht, daß die Communion, wie es in der Natur der Sache liegt, als *wesentlich zum Opfer gehörend*, als seine nie von ihm zu trennende Vollendung erscheint. Mit dem Canon der Communion eröffnet der Verfasser den dritten und letzten Abschnitt des Buches, und zwar theilt er hier seinen Stoff, ganz der objectiven Ordnung folgend, in drei Theile, die Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie, den Empfang selbst und

die Nachübung. — Die Erklärung des „Pater noster“ unternimmt er von dem allein richtigen Gesichtspuncte, indem er es an dieser Stelle als Vorbereitung auf die Communion faßt. — In dem Theile, welcher von der Vorbereitung handelt, haben besonders der geheimnißvolle Act der Brechung und Vermischung des heil. Leibes und der Friedenskuß eine gründliche und sorgfältige Behandlung gefunden.

Wenn wir denn nun Alles zusammenfassen, sowohl die Auffassung im Großen und Ganzen, als die Durchführung im Einzelnen, so können wir nicht umhin, dahin unser Urtheil abzugeben, daß H. Kössing die theologische Literatur mit einem ebenso wissenschaftlichen als in ächt kirchlichem Geiste abgefaßten Werke bereichert hat, dessen Studium jedem Theologen zu empfehlen ist, besonders aber jenen jungen Männern, welche an der Schwelle des Heiligthums, der Priesterwürde, stehend, begeistert werden müssen für jene erhabene Function, in welcher der unverwüstliche Adelsbrief des katholischen Priesterthums liegt.

J. Mast,
Repetent am bischöfl. Seminar zu Rottenburg.

3.

Eine kurze beurtheilende Zusammenstellung der wichtigeren Krankenbücher möchte Manchem erwünscht, und für Kranke, Sterbende und für die Kirche Gottes nicht ohne Segen sein. —

Vor allen kann ich zwei ältere dringend empfehlen:

1. Trostbuch für Kranke und Sterbende. Verfaßt von K. Ullenberg, Pfarrer in Köln. Nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauche vollständig herausgegeben von M. Kaufmann, Chorherrn zu Luzern. Vier Bücher. Luzern, bei Ignaz Thüring, 1835. Pr. 3 fl. 30 kr.

Nr. 1. Den hohen Werth dieses zuerst 1605 veröffentlichten Werkes verbürgt uns schon der Name seines noch jetzt durch mehrere Schriften rühmlichst bekannten Verfassers, die Approbation von a. 1675: „opus istud est eruditum, catholicum et apprime utile ad consolandum confirmandumque hominem morientem," die große Zahl stets neuer Auflagen im Laufe von mehr als zwei Jahrhunderten, das Urtheil vieler Seelsorger auch unserer Zeit, darunter das eines lange und schwer geprüften: „Leser, verachte den Freund nicht, der hier bei dir zuspricht, verachte ihn nicht um seines alten, abgetragenen Rockes willen, denn er ist voll göttlicher Weisheit und hat eine biedere Seele." Sailer aber sagt: „Ullenbergs's vortreffliches Trostbuch, in dem man den Geist wahrer Andacht wohl nicht vermissen wird, möchte ich mit gar wenigen Umänderungen neu aufgelegt, und in alle Krankenzimmer wünschen." Wir sind dem Herausgeber in der That sehr zu Dank verpflichtet, daß er das Buch vollständig und nur mit vorsichtigen Aenderungen in der Sprache abdrucken

ließ. In dem häufig verbreiteten und immer noch segensreichen Auszuge von Stikl hat es zwei Drittheile des Umfanges und viel an seiner ansprechenden Form, seiner Gemüthlichkeit und seinem innern Gehalte verloren.

Es ist nicht blos für Geistliche, sondern für Krankenpfleger überhaupt bestimmt, kann aber auch Kranken in die Hand gegeben werden, und enthält nicht bloße Materialien, sondern ausgearbeitete Zusprüche, Betrachtungen und Gebete, eingeflochten in eine ausführliche Anweisung zur Seelenpflege der Kranken und Sterbenden.

Die Anlage ist trefflich. Das erste Buch zeigt: „wie sich der Kranke zum Tode bereiten, und wie die Krankenpfleger Alles, was ihn daran hindern mag, mit Klugheit, durch Zusprüche, Betrachtungen und Gebete, aus dem Wege räumen sollen." Bestelle dein Haus! handle, als wäre dein Tod gewiß! empfange die Sakramente! ist ohne gefährliche urkirchliche und sentimentale Umschweife die Hauptsache. Das zweite Buch lehrt: wie der nunmehr mit Gott vereinte Kranke durch Belehrungen, Betrachtungen und Gebete im guten Zustande, im Vertrauen auf Gottes unendliche Gnade und Barmherzigkeit und das Verdienst Jesu Christi verbleiben und wachsen, und gegen Anfechtungen im Glauben, wegen Sünden und durch Ungeduld gesichert werden möge. Das dritte Buch beschäftigt sich mit von Kleinmuth und Verzweiflung Angefochtenen insbesondere, zeigt den Unterschied beider, wie erstere in letztere übergehe, welches ihre Ursachen und Wirkungen und ihre Behandlungsweisen seien. Das vierte endlich gibt die rechte Behandlung der Sterbenden. Die schätzbare Zugabe und Ergänzung enthält Andachtsübungen beim Empfang der Sterbesacramente nach dem Constanzer-

ritual, Morgen- und Abendgebete nach dem Brevier, die Krankenmesse nach dem Missale, eine Krankenuhr und Lehrreime für Krankenwärter.

Die Anweisungen sind sehr psychologisch, christlich und kirchlich, tief, reich und erschöpfend, für Alle verständlich und anwendbar, geben stets die Sache und Hauptsache und ganz; und überhaupt ist das Buch nicht eine Martha, sondern eine Maria, die weiß: Eines ist Noth! und immer zu den Füßen des Herrn und seiner Kirche sitzt. Ich kenne keine bessere Anweisung.

Dieser folgt je ein großer Reichthum von Anwendungen, von Zusprüchen, Betrachtungen, Gebeten, Litaneien, und hier erscheint der glänzende Culminationspunct des Werkes. Ueberall herrscht eine sehr populäre, körnige, biblische, kirchliche, wahrhaft allgemein gültige Sprache, die Sprache der Religion, nicht über die Religion, reiche Benützung volksthümlicher Sprichwörter, Bilder und Gleichnisse, der biblischen Aussprüche und Geschichten, der Kirchenväter, reine und ächte Gemüthlichkeit und Mystik. Die Religion, besonders ihre Kernpuncte, und das Gemüth eines christlich Kranken, Leidenden, Streitenden und Sterbenden kommen zum vollsten, mannigfaltigsten, alle Lagen erschöpfenden, lebendigsten und wahrsten, aber auch Leben zeugenden und fortreißenden Ausdruck. Fern ist alles Gemachte, Verwässerte, Docirende und Moralisirende, alles Besorgen und Breitschlagen armseliger Einzelnheiten, alles Sentimentale, alles Herumgehen um die Sache, furchtsames Auftreten und Verkleistern. Die Formulare sind theils vom Verfasser, theils aus andern Schriften entlehnt; aber immer der Bibel, besonders auch dem alten Testamente, den Psalmen und Propheten,

und dem Reichthume der Kirche und ihrer Formen entnommen oder an sie angeknüpft. Die meisten strahlen in wahrhaft überirdischem Glanze. Man vergleiche z. B. das herrliche, ewig gültige, Alles sagende, unendlich gemüthliche Zwiegespräch zwischen Christus und einer schwermüthigen Seele, die vielen prachtvollen Mosaikgemälde aus den Psalmen und Propheten, die unübertrefflich paraphrasirten Vater unser, Glaubensbekenntnisse, die ausgezeichneten Stationenandachten. Kennst du den Unterschied zwischen einem großartigen Dom des glaubensvollen Mittelalters und einem modernen Kirchlein, in dem freilich auch Gott wohnt und seine Gemeinde ihn verehrt; so hast du auch den Unterschied zwischen Ullenberg und den gewöhnlichen modernen Krankenbüchern.

Die Anweisungen und Formulare wider Anfechtungen im Glauben sind freilich Ullenberg's Zeit entwachsen und geben nicht die Weise, wie so viele dem mannigfaltigen glaubenswidrigen Wesen unserer Tage zu entheben und in volles Glaubensleben zu versetzen sind. Allein in diesem wichtigen und schwierigen Puncte sind auch die neuern Krankenbücher mehr als dürftig, und was Ullenberg hier nicht unmittelbar leistet, leistet er indirect — durch seinen Geist, seine Materialien; und der volle Ausdruck des Glaubens und christlichen Wesens versetzt doch wohl unwiderstehlich in dasselbe Leben, wenn irgend noch etwas Gutes und Gottes Gnade in dem Herzen des auf das Kranken- und Sterbebett Niedergeworfenen wirksam sind. Von den Verschiedenheiten des Alters, Standes, der Krankheiten und ihrer mancherlei Zufälle, und sonstiger Verhältnisse abstrahirt der Verfasser, indem er überall die Hauptsachen, das Eine und Gleiche, das Eine Nothwendige hervorhebt, einen christlich Kranken

und Sterbenden überhaupt und nach seinen überall gleichen Mängeln, Bedrängnissen und Tugenden darstellt und besorgt. Doch sind auch manche Specialitäten berücksichtigt; und ist die Hauptsache gethan, so ist auch für jene gesorgt, aber nicht umgekehrt; zudem haben neuere Krankenbücher die Specialitäten reichlich bedacht. Auch für die Beicht, Communion und Oelung der Kranken und Sterbenden fehlen Anweisungen und Formulare. Allein hier tritt zum Theil der Anfang ergänzend ein; noch mehr, wer das Buch recht inne hat, empfängt dafür den besten Geist, die reichsten Materialien und, wenn er recht zu wählen weiß, auch die besten Formulare. Ueberhaupt wird es nöthig sein, sich für den allseitigen, bequemen und schnellen Gebrauch des Buches ein recht specielles Inhaltsverzeichniß zu bilden. Der Teufel spielt bei Ullenberg eine große Rolle. Allein überall, wo er für unsere Zeit anstößig, wohl auch objectiv unwahr als die unmittelbare Ursache auftritt, kann er leicht in den Hintergrund gedrängt werden.

Gleich trefflich in seiner Art und Bestimmung ist das kleine und wohlfeile, nach einem ältern bearbeiteten Schriftchen Nro. 2.

2. Heilsamer Springbrunnen zum Troste und zur Erbauung der Kranken. Für den Gebrauch katholischer Familien bearbeitet von Simon Bohn, Domkapitularen und Stadtpfarrer zu Frankfurt. Mit Genehmigung des Bischöfl.-Limburgischen Ordinariats. Frankfurt a. M., bei B. Krebs, 1840. Pr. 36. kr.

Wir erhalten tägliche Gebete der Kranken, Gebete, während die heil. Messe in der Kirche gelesen wird, Stationenandachten, kurze Tagzeiten zu den sieben Schmerzen Mariä, Tagzeiten

von dem allerheiligsten Sacrament, Gebete beim Empfang der Sterbsakramente, Gebete während des Verlaufes der Krankheit, Gebete und Betrachtungen, wenn die Krankheit gefährlicher wird, Gebete bei Annäherung des Todes.

Das Büchlein ist ein ausgezeichnetes Krankengebet- und Hausbuch, gibt aber auch dem Geistlichen in Kürze das Beste und Ausreichende. Die Leben gewordene Religion mit ihren Kernpuncten, das Gemüth eines christlich Kranken, Leidenden, Kämpfenden und Sterbenden, die Bibel mit ihrer Sprache, ihren Geschichten und Sprüchen, die Kirche mit ihren Heiligen, ihrer Liturgie, ihren Gebeten, Litaneien und Hymnen kommen in einer die mannigfaltigen Bedürfnisse erschöpfenden Weise, in angemessen kurzen, prägnanten, den verschiedenartigen kirchlichen Typus festhaltenden Formularien kernhaft, lebendig und kräftig, in der Art einer glaubensvolleren Zeit zur Selbstaussprache. Jeder wird diese kleine Krankensumma mit steigendem Interesse und wahrhaft religiösen Empfindungen zu Ende lesen und als Kranker sich in die Hand wünschen. Gebt sie den Kranken und ihren Angehörigen, lehrt ihren Gebrauch, knüpft an sie eure Zusprüche, stellt aus ihr Aufgaben und Bußen, laßt sie stille fortwirken; und ihr habt in der That eine Quelle lebendigen Wassers eröffnet, eure Gegenwart wird halb entbehrlich und das Buch bald, als lieber Hausfreund zahlreich in der Gemeinde gekauft und verbreitet sein. Auch seine Holzschnitte sind nicht ohne Werth und dem Kreuze in den Händen der Sterbenden ähnlich.

Neben diese nie veraltenden zwei Zusammenfassungen christlicher und geistlicher Krankenpflege der ältern Zeit stellen wir zwei sehr empfehlenswerthe neuere Werke.

3. Vollständiges Gebet- und Betrachtungsbuch für Kranke, Krankenfreunde und Seelsorger. Enthält auch eine Krankenlegende nebst den gewöhnlichen Gebeten zum Gebrauche für Gesunde. Von einem katholischen Priester. Mit zwei (hübschen) Kupfern. Rottenburg a. N., bei Gak. 1843.

3. Der Inhalt ist: Ergebung in Gottes Willen beim Anfang der Krankheit, Gebet um die frühere Gesundheit, Gebet zum leidenden Heiland, Gebet bei wieder eintretender Gesundheit, mehrere Morgen- und Abendandachten, Meßandacht, kurze Gebete beim Stundenschlag, Betrachtungen für Kranke, die dem Tode noch nicht nahe sind, über Tod, Gericht, Hölle, Himmel, Reinigungsort, Sünde, Gottes Barmherzigkeit, Nutzen der Leiden, viele Andachten zum leidenden Heiland, zur heiligen Jungfrau und zu den Heiligen, eine kleine Krankenlegende (Lidwina, Canisius, Ignatius von Loyola, Vinzenz von Paul, Rosa von Lima, Maria von Bagnesia, Franz Xaver), fromme Gedanken und Gebete für bejahrte Personen, Andachten beim Empfang der heil. Sakramente, Andachten für gefährlich Kranke und Sterbende, Andachtsübungen für Gesunde.

Auch dieses Buch habe ich mit steigender Freude durchgegangen, und ich glaube, es hat darin das Unterschiedliche und Gute der neuern Zeit den reinsten Ausdruck erhalten. Es ist sehr reichhaltig und ausführlich, steht mitten in der Bibel, dem Geiste und Schatze der Kirche und den Bedürfnissen der Kranken und Sterbenden, schöpft aus den guten Werken der Vergangenheit und Gegenwart, aber so, daß Ein Typus durch das Ganze herrscht; ist jedoch größtentheils dem eigenen Reichthum des Verfassers entnommen und „so zu

ſagen am Krankenbette entſtanden.“ Alles iſt ſehr anſprechend, Ausdruck eines durchaus kindlichen und liebevollen Herzens, gemüthlich, kunſtlos, populär, aber edel, gebildet und ſinnig, friſch malend, aber nicht ſentimental und mit hohlen Phraſen untermengt, dagegen durch einfache allſeitige Darlegung der Sache oft wahrhaft fortreißend und erſchütternd. Alle Motive werden benützt und concentrirt und die niedern mit den höhern überkleidet. Der Kranke denkt z. B. an alle Geſunde, Leidende, Ungläubige, arme Kranke, an die im Fegfeuer, tröſtet ſich durch Alle, bittet für Alle, opfert für Alle, und erinnert ſich des in der ganzen Kirche eben gefeierten Opfers Chriſti. Die gewählten Situationen werden ſtreng feſtgehalten und allſeitig entwickelt, wie in einem guten Gedichte. Dank verdienen auch die ausführlichen und darum lebendigen, anſprechenden und praktiſchen Krankenlegenden; bibliſche und kirchliche Beiſpiele treffen wir übrigens durch das ganze Werk. Und wer weiß nicht, wie wichtig und wirkſam gerade das Geſchichtliche iſt! — Beſonders gelungen ſind die Betrachtungen über die letzten Dinge, ſie können auch als Muſterpredigten gelten, bewegen gewiß zu baldigem Empfang der Sakramente, zu chriſtlicher Vorbereitung auf den Tod überhaupt und erſchüttern in geſunden Tagen. Ebenſo gelungen ſind die meiſten Morgen- und Abendandachten, die Meßandacht, die Krankenuhr und der erſte Abſchnitt. Doch nimm, lies und gebrauche!

Die ältern Bücher geben vorzugsweiſe kurze prägnante Ab- und Ausdrücke des religiöſen Lebens, das vorliegende explicirtere, dort ſind Gebete, hier Betrachtungen vorherrſchend, dort begegnen uns mehr unmittelbare Ergüſſe des betenden Gemüthes, hier verſtändige, aber von Herz und Willen nicht

abgelöste, nicht kalt docirende Gebete und Betrachtungen. Dort ist mehr Aussprache, hier mehr Ansprache. Besonders eignet sich das Werk auch für Gebildete, welche Sinn und Geschmack für das gute Alte mehr oder weniger verloren haben.

Mit Recht ist es auch für Gesunde bestimmt, um sich im Geiste auf das Kranken- und Sterbebett zu legen und auf einen guten Tod vorzubereiten.

4. Vollständiges, praktisches, christkatholisches Krankenbuch. Zunächst für katholische Geistliche, dann auch für Kranke und Sterbende und ihre Freunde. Von J. N. Bestlin, Pfarrer in Steinberg. 2. Theile. Wiesensteig, bei Schmid. 1839. Pr. 1 fl. 48 kr.

Nr. 4. Auch diese Schrift wünsche ich neben den bisherigen in die Hand jedes Geistlichen. Sie ist eine recht reiche Aehrenlese aus den bessern Krankenbüchern nicht der alten, aber neuern Zeit, besonders aus den Schriften Sailers und des ältern Bestlin. Sailer's Krankenbibel z. B. hat fast vollständige und wörtliche Aufnahme gefunden, und offenbar suchte der Verfasser durch das Ganze Geist, Ton und Weise jener Männer festzuhalten, was ihm freilich nicht immer gelungen ist. Da das Buch aus allerlei Fremden und aus Eigenem besteht, so ist es nach Form und Gehalt ungleichartig. Mehr als alle andern besorgt und beachtet es aber die speciellen und speciellsten Bedürfnisse, besonders im zweiten Theile, was denn doch, wenn darüber die Hauptsachen nicht vergessen werden, von Bedeutung und für angehende Geistliche recht instructiv ist. Specialität erscheint auch sonst als des Buches Mangel und Vorzug. Wir erhalten z. B. keine Concentrationen, Allesgebende und viel-

seitige, nachhaltige Wirkungen beabsichtigende Gemälde, sondern ansprechende Bildchen, Schlaglichter; und neben dem vielen Guten und in gemüthlicher Beziehung Trefflichen begegnen uns häufig die Gebrechen der jüngst verflossenen Zeit, kaltes und gehaltloses Dociren, Breitschlagen von allerlei irdischen und untergeordneten Beweggründen, Sentimentalitäten, Auseinanderstellung des Zusammengehörigen, ein redseliges Wesen, und Gespräche, die an die verschollene sokratische Katechesirkunst erinnern. Oefter kam mir des Herrn Wort in den Sinn: „Martha, Martha! du machst dir um vieles Sorge und Unruhe; Eins aber ist Noth." Die Form ist nicht die körnige und urkräftige älterer Zeit, aber im Ganzen recht herzlich, schlicht, bilderreich und ansprechend, und die bessern Parthien erinnern wie an Sailer und Bestlin, so auch an Claudius.

5. Kleine Bibel für Kranke und Sterbende und ihre Freunde. Von J. M. Sailer.

6. Handbüchlein zum bequemen Gebrauch der Seelsorger und christlicher Familien. Das Walten und Wirken der christlichen Liebe am Kranken- und Sterbebette. Von J. A. Haßl. Ellwangen, bei Schönbrod. 1837.

Nr. 5 und 6. Diese zwei kleine Schriften sind neben den bisherigen der Hauptsache nach entbehrlich und von Bestlin ziemlich allseitig verwendet, indeß noch immer für Geistliche, Kranke und ihre Freunde der Empfehlung würdig.

Sailer's biblisch sehr reiches, gemüthliches, schön und sinnig gehaltenes Schriftchen ist längst bekannt und besonders für Gebildetere und als Winke gebende Materiliensammlung mit Segen gebraucht. Haßl aber hat Vieles mit wenig Aenderung aus Sailer entlehnt. Im Uebrigen ist

bei Haßl Alles kernhaft christlich und kirchlich, kräftig und gemüthlich, und man fühlt überall, daß es einem sehr eifrigen Herzen entquoll, das stets des Heilsamen und „Allerheilsamsten" noch mehr thun möchte und immer wieder Alles zu geben bemüht ist; und wir glauben dem Verfasser, wenn er schreibt: „alle einzelnen Stücke haben sich, theils gedruckt, theils geschrieben, seit vielen Jahren an sehr vielen Kranken- und Sterbebetten ꝛc. segensreich erwiesen; denn der Verfasser ließ sie häufig von seinem ersten Besuche an bis zum Ende an den Kranken- und Sterbebetten zurück, und gab Anleitung zum geeigneten Gebrauch." Haßl gibt auch eine ziemliche Zahl Bibeltexte für Leichenreden und Anleitung, christlich bei Todten zu wachen, sie zu Grabe zu geleiten, der Messe für sie anzuwohnen und ihre Gräber zu besuchen. Das Büchlein ist besonders für das Landvolk.

Nach Anlage und Zweck ganz mit Nr. 2. verwandt, nur viel umfangreicher ist Nr. 7.

7. Christkatholisches Krankenbuch. Gebete und Betrachtungen für Kranke und deren Pfleger, so wie für Seelsorger bei Ausspendung der heiligen Sterbsacramente. Ein Erbauungs- und Andachtsbuch von F. X. Elpelt, Curatus zu St. Dorothea in Breslau. Mit geistlicher Approbation. Breslau, bei Hirt. 1841. Pr. 12. ggr. — 54 kr.

Der Verfasser weiß das gute urkräftige Alte zu schätzen, aber wenn er es selbst nachbildet, so bleibt es leider in der Regel Nachbildung, Gemachtes. Das Verstandesmäßige, Docirende drängt sich überall zu sehr hervor, ohne aus Gemüth und Leben wiedergeboren zu sein, und im Streben nach Fülle und Kraft überstürzt er sich und greift die Farben zu grell. Auch sondern sich die Einzelheiten nicht gehörig, ächte

Concentrationen fehlen, der bloßen Wiederholungen sind zu viele, und besonders die Betrachtungen sind meist sehr abstract und dürftig, z. B. über das ewige Leben. Doch enthält das Buch einen großen Reichthum von Gebeten und Betrachtungen und neben dem weniger Guten eine große Sammlung aus dem alten Schatz der Kirche. — Warum gab der Verfasser keine Meßgebete? Die wie Prosa gedruckten Verse sind öfter unverständlich und leiden an Reim- und anderm Zwang. Wegzuwünschen sind Sätze, wie: „Jetzt toben, barmherzigster Heiland! die unsichtbaren, hölliſchen Feinde gegen die Seele dieſes Kranken, um dieſelben in den ewigen Tod hinabzuziehen." S. 87. Gibt es denn kein Simeons-Scheiden, „nun Herr läſſeſt du deinen Diener im Frieden ſcheiden"?

8. Anleitung für Seelſorger am Krankenbette. Von F. Darup, Domkapitular in Münſter und Pfarrer in Sendenhorſt. 2 Theile. 3. verbeſſerte Ausgabe. Münſter, 1841. Bei Theiſſing. Pr. 1 fl. 48 kr.

Nr. 8. Dieſes Buch iſt nur für Geiſtliche geſchrieben, gibt Regeln, Materialien und ausgearbeitete Formularien, tritt in einfacher, ſchlichter, gemüthlicher, oft redſeliger Form auf, enthält auch manches Gute, erreicht aber in keiner Beziehung irgendwie Ullenberg's Meiſterwerk, geht auf viel Specielles ein, vergißt aber gern die Hauptſachen und daß durch dieſe die Nebendinge am beſten beſorgt werden, langweilt nicht ſelten, während Ullenberg ſtets anzieht, ſchlägt und ergreift; die Formularien ſind im Allgemeinen gemacht, nicht lebendig und aus den chriſtlichen Tiefen erwachſen, ſind zwar einfach und populär, aber zu verſtandesmäßig. Auch tritt der Verfaſſer überall zu ſachte und mit viel Umſchweif auf, gibt zu oft nur Regeln und Vorſichtsmaßregeln,

die man beliebig vermehren und beschränken kann, statt tüchtiger Materialien, macht sich viel zu schaffen mit natürlichen Trostgründen und Gemeinplätzen, z. B. „er hätte viel sündigen können", ist nicht frei von Selbstgerechtigkeit, tröstet und heilt, aber nicht kräftig und aus der ganzen Fülle des Christenthumes, ist christlich und katholisch, aber wie ein modernes Kirchlein neben einem mittelalterlichen Dom. Das Buch ist überhaupt der Zeit entwachsen, wo man wohl christlich und katholisch war, aber das Volle und Tiefe vergessen und Alles säuberlich und verständig zugestutzt hatte, und mit der Aufklärung liebäugelte. Die Zeit, nicht der Verfasser trägt die Schuld; er war gewiß ein recht gemüthlicher und eifriger Seelsorger, der auch am Krankenbett viel Gutes wirkte.

9) Erbauungsbuch für katholische Christen, insbesondere für Leidende. Auch unter dem Titel: Praktisches Handbuch für katholische Seelsorger am Krankenbette. Herausgegeben von einer Gesellschaft katholischer Pfarrer. Zweite gänzlich verbesserte und vermehrte Auflage. Mit Approbation eines Hochw. General-Vikariats zu Paderborn. Weimar, bei Voigt, 1842. Pr. fl. 1. 48 kr.

Nro. 9. Diese Bogen hätten füglich ungedruckt bleiben können. Charakteristisch ist schon in der Vorrede die Stelle, die sich übrigens wörtlich auch bei Bestlin befindet: „Wir haben uns nicht darauf beschränkt, den Kranken zum Tode wohl vorzubereiten; sondern uns auch bestrebt, die Krankheit schon im Anfange, und dann besonders in den mannigfaltigen Abwechselungen und Vorfällen bis zum Ende derselben lehrreich und nützlich zu machen." Dies hätten die meisten Krankenbücher übersehen. Allein die Her-

ausgeber ſcheinen nicht bedacht zu haben, daß das überall Gleiche und Nothwendige, die Hauptſachen über den Specialitäten ſtehen, daß durch jene dieſe von ſelbſt oder vermittelſt leichter Erweiterung und Verlängerung beſorgt werden, aber nicht umgekehrt, daß die Specialitäten, wenn man ſich ſo ex officio auf ſie einläßt, gar nicht erſchöpft werden können, ſo daß gerade die ſpecielle Formel die unpaſſendere wird. Das Dankgebet nach einer harten Entbindung z. B. ſetzt voraus, daß das Kind am Leben iſt; allein wie oft iſt es anders! Andere Formeln ſind dann wieder nichts weniger, als ſpeciell. So ſind die beiden erſten Kommuniongebete nicht einmal für Kranke überhaupt berechnet; und davon abgeſehen, kommt das Abendmahl gar nicht feſt und kräftig zum Worte, es iſt ein verſtändiges Herumreden um die Sache, ſie ſelbſt aber und ein volles Herz blitzt höchſtens hier und dort aus der Nacht hervor. Es ſind getrocknete Pflanzen. In den Betrachtungen iſt in der Regel nicht der Kranke der Betrachtende, ſondern der Geiſtliche ſpricht zu, docirt, hält allerlei Pflichten vor, und ſtatt „du" (der predigende Seelſorger) ſteht willkührlich „ich" (der Kranke). Ja ſo iſt es auch meiſt in den Gebeten, der Geiſtliche verfolgt den Beter mit ſeinem Belehren auch noch vor den Thron Gottes und ſtellt ſich zwiſchen den Beter und Gott. Rückſichtlich der Tugenden, z. B. der Geduld, werden ihre Aeußerungen weitläufig entwickelt, während denn doch wohl die Einſenkung ihrer Motive die Hauptſache wäre. Man leſe auch „den Abſchied eines Freundes vom andern" S. 262. So ſpricht kein Chriſt im Sterben, am Wenigſten können alle ſo ſprechen. Wie unchriſtlich iſt der Eingang! Wie ſehr iſt das Religiöſe und Dogmatiſche bei Seite und das Breite und Sentimen-

tale auf den Thron gesetzt! Ein einfacher Bibelspruch ist wahrlich ein besserer Abschied, und ein solcher kann doch wohl durch einen Zuspruch nicht eingelernt, am wenigsten lebendig und aufrichtig bewirkt werden. — Die ersten Sterbegebete sind zu gedehnt, und die kurzen zu wenig körnig und biblisch. Die Trostgebete aber haben wohl nicht die Bestimmung, unmittelbar nach dem Tode von Geistlichen vorgesprochen oder von den Hinterbliebenen gelesen zu werden. Man darf dem ersten Schmerz mit Trösten nicht beschwerlich fallen, nicht Trostgründe auf Trostgründe häufen, beweisend, daß der Schmerz eigentlich gar kein Recht habe. Ein einfacher Händedruck ist da der beredteste Trost, eine einfache passende Bibelstelle das beste Samenkorn des Trostes für ruhigere Stunden. Hiob 2,13 steht geschrieben: „Sie saßen mit ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte und redeten nichts mit ihm, denn sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war." — Im Uebrigen fanden wir doch auch manches Gute, wie denn das Buch mehrere Väter und Sammler hat. Unter solchen Umständen wollen immer auch Unberufenere ihren Antheil absetzen.

10) Der geistliche Krankenfreund. Ein Handbuch für katholische Geistliche zum Krankenbesuche. Von L. Stempfle, Professor der Theologie zu Dilingen. Augsburg, bei Wolff. 3 Bände. 1831 und 1840. Pr. fl. 2. Nro. 10. Die Ausstattung ist allseitig schlecht, besonders in den zwei ersten Bändchen, und das Format des dritten paßt nicht zu den beiden ersten.

Das erste, ganz in Sailer'schem Geiste gehaltene Bändchen gibt Anleitung zum Krankenbesuch überhaupt und zur Behandlung einzelner Kranken, und handelt auch von den

Eigenschaften des Krankenfreundes, von Medicinischem, Provisionen, Leichen, Leichenreden und Gottesäckern. Es ist schlicht und einfach, herzlich, aphoristisch, will Schlaglichter geben, besonders unter Benutzung der Bibel; ist aber zu sehr nur Anweisung und nicht volle und allseitige, ertheilt mehr nur Winke, und die Materialien sind nicht ausgeführt, sondern nur Gedanken und Bibelstellen, und nach ihrem guten Theile auch bei Bestlin zu finden.

Das zweite Bändchen ist eine Krankenbibel, auf die Monate und ihre Tage vertheilt, zur Lectüre für Kranke und zur Auswahl, Entwicklung und Anwendung für Geistliche, besteht nur aus Bibelaussprüchen und bloß die Auswahl und die kurzen Ueberschriften über jedem Spruch gehören dem Verfasser an. Ich denke, die Bibel selbst leistet im Ganzen bessere Dienste. Biblische Beispiele sollen später gegeben werden.

Besseres ist vom dritten Bande zu sagen, der auch den Titel führt: „Die göttliche Kraft des Christenthums im Leiden und Tode, dargestellt in Jesus Christus und seinen treuen Nachfolgern aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung.“ Neben einigen biblischen Beispielen und recht guten Gebeten und Betrachtungen aus den Schriften heiliger und gottseliger Männer bildet den Kern des Buches eine sehr reiche Aehrenlese aus dem Verhalten und den Worten heiliger und guter Kranken und Sterbenden aus allen Zeiten. Daran reiht sich:

11) Christus ist mein Leben, Sterben mein Gewinn. 64 Erzählungen aus dem Leben gottergebener leidender und sterbender Christen. Nach Rosenlächer von M. Hauber, geistlichem Rathe und Dekanan der Stiftskirche zu München. Landshut, bei Palm, 1839. Pr. 54 kr.

Nur ist Hauber nicht so reich, hat aber den Vorzug, je Betrachtungen und Gebete an die Geschichte anzuknüpfen, und erzählt besonders Beispiele von Frommen und Guten der neuern Zeit, die denn auch in einigen Beziehungen anregender, verständlicher und unmittelbarer anwendbar sind. Beide Werke können als eine ziemlich vollständige Krankenlegende, als Krankenexempelbuch betrachtet werden. Freilich ist die Erzählungsweise nicht überall gleich gut, allein unsere Zeit ist überhaupt kaum im Stande, die Erzählungsweise älterer Muster für unsere Verhältnisse zu treffen, sowenig, als unsere Maler, troz aller Korrektheit, die ältern und tiefer religiösen erreichen. Beachtung verdienen die Worte der Vorrede: „Sechs und zwanzig Jahre machte ich die Beobachtung, daß Kranke und Sterbende, wie sie kurze, kraft- und salbungsvolle Gebete und Sprüche aus der heil. Schrift und den heil. Vätern gerne hören, so allemal ganz besonders aufmerksam wurden, wenn ich zugleich auch Beispiele von christlich frommen Leidenden aus ihrem Stande und Alter und von ihren ähnlichen Schmerzen ꝛc. erzählte oder vorlas.“

12) Erinnerungen für Seelsorger am Krankenbette. Von Alexander Fürsten von Hohenlohe Waldenburg-Schillingsfürst. Wien, bei Ueberreuter, 1843.

Nro. 12. Dieses kleine Schriftchen gibt Gedanken und zum Theil auch ausgeführte Materialien, ist aber größtentheils kurze, aphoristische Anleitung aus warmem, eifrigem, kirchlichem und erfahrenem Herzen und Geiste, und besonders Einzelnes ist sehr beherzigungswerth, frisch, kräftig und geistreich, und vorzugsweise „für unsere Zeit und die Behandlung der Gebildeten berechnet, obwohl auch dießfalls z. B. bei Behandlung der Ungläubigen Vieles vermißt wird, und nur

Eine Weiſe, ein Wurf, die Aufgabe zu löſen, nicht die Sache ſelbſt gegeben iſt. Beſonders ausführlich iſt die Behandlung der zum Tode Verurtheilten und ertheilt gleichſam durch Anſchauung eines Falles Anleitung für alle. Im Ganzen enthält die Schrift den ächten Geiſt des Krankenbeſuches und einen Beitrag zu deſſen Theorie und wirklicher Verwaltung.

Nro. 13. Bei dieſer Gelegenheit darf ich auch auf ein neues Werk über Paſtoralmedicin aufmerkſam machen.

13) Paſtoralheilkunde für Seelſorger. Eine kurzgefaßte Paſtoral, Anthropologie, Diätetik und Medicin. Von Dr. Mathias Macher. Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage. Augsburg, bei Rieger, 1843. Pr. fl. 3. 12 kr.

Nach dem ſchnellen Abſatze der erſten Ausgabe und der ſehr günſtigen Beurtheilung durch katholiſche Zeitſchriften zu urtheilen, und ſoweit ich die Sache verſtehe, iſt das Werk als wahres mediziniſches Volks- und Hausbuch ſehr zu empfehlen. „Viele hohe Kirchenfürſten und Biſchöfe, ſagt der Verfaſſer, ließen ſich die Verbreitung des Buches in Ihren Diöceſen beſonders angelegen ſeyn, ja erfreuten mich ſogar durch ehrenvolle eigenhändige Zuſchriften über die Nützlichkeit und praktiſche Anwendbarkeit deſſelben.“ Insbeſondere iſt es dem Verfaſſer auch nach dem öffentlichen Zeugniſſe gelungen, „daß kein frommes Gemüth durch unrichtige Anſichten über die Lehren und Einrichtungen unſerer hl. Religion verlezt, und Schwache nicht auf Irrthum und Abwege geführt werden; daß Nichts ſchlüpfrig oder grell, zur Nahrung des Vorwitzes, oder für Prieſter ungeziemend behandelt worden, daß in keiner Stelle des Buches ein unheiliger Sinn zu entdecken ſey.“ Der Purimus in der Orthographie erſcheint aber auch mir als ſtörende Grille des Verfaſſers. Graf.

4.

Papst Leo der Zwölfte. Nach Artaud von Montor, mit Berücksichtigung anderer Quellen, deutsch bearbeitet und mit einer urkundlichen Beilage über die Organisation des Erziehungswesens im Kirchenstaate. Herausgegeben durch Theodor Scherer. 8. Schaffhausen, Hurtersche Buchhandlung. 1844. IV. und 519 S. in 8. Preis fl. 3. 20 kr.

Wer kennt nicht Artauds Geschichte von Pius VII.? Wer kennt nicht den kenntnißreichen Uebersetzer und Commentator des Dante? Den Mann, welchen langjähriger Aufenthalt in Rom, persönliche Stellung, erst als Gesandtschafts-Secretär, dann als Geschäftsträger, welchen bewährte religiöse und kirchliche Gesinnung vorzugsweise befähigten, als Geschichtschreiber zweier auf einander folgender Päpste, deren Regierungen in verschiedenartiger Weise zu den ereignißreichsten kirchlicher Oberhäupter gehörten, für die Mitwelt wie für die Nachwelt aufzutreten. Zwar ist die Dauer von Leo's Regierung im Vergleich zu derjenigen seiner beiden Vorgänger nur eine sehr kurze; zwar verflechten sich in dieselbe nicht so außerordentliche Begegnisse, so furchtbare Stürme, eine zweimalige Umgestaltung der gesammten Weltordnung, wie in diejenige der beiden Männer, die unmittelbar vor ihm auf St. Peters Stuhl gesessen; aber sie ist deßwegen nicht minder bedeutungsvoll und folgenreich zu nennen, weil in dieser kurzen Zeit so Manches, was unter den, den ganzen Erdkreis und die Kirche beinahe in allen Erdtheilen bewegenden Erschütterungen aus seinen Fugen gebrochen war, allmählich zu geregelterer Ordnung zurückgeführt, auf dem

weltlichen Gebiete der römiſchen Kirche Vieles hergeſtellt, angebahnt, neu verordnet wurde, zu welchem Allem Leo's Perſönlichkeit in eben ſo ausgezeichneter Thätigkeit, wie durch Verbindung von Umſicht und Feſtigkeit, weſentlich beitrug. So ſehen wir in unſerem Erdtheile die kirchlichen Angelegenheiten mehrerer deutſcher Staaten durch Concordate und Conventionen geordnet; in der Schweiz das Bisthum Baſel errichtet, in Dalmatien Biſchofsſitzen ein würdigeres Beſtehen geſichert, in England die Emancipation der Katholiken angebahnt und „als ſchönſten Kranz auf Leo's Sarg" gelegt, in Rußland endlich den Zuſtand der Kirche im Auge behalten; in ähnlicher Weiſe ſehen wir in Amerika die Kirche von Haiti mit dem hl. Stuhle wieder in nähere Verbindung gebracht, mit den ſpaniſchen Colonien, den damals noch angeſprochenen Rechten des Mutterlandes unbeſchadet, Unterhandlungen angebahnt; ferner in Aſien Bemühungen um die Miſſion der Levante, die Herſtellung geordneterer Verhältniſſe der Wächter des heil. Grabes, aus China wenigſtens Berichte von glorreichem Blutzeugniß in Bekennung des Glaubens; ſelbſt in Afrika Vorkehrungen um in Aegypten und den angränzenden Ländern die Sache der Religion zu fördern. In der andern Beziehung begegnen wir kräftigern Maaßregeln, als ſie ſeit Sixtus V. Zeiten je getroffen worden, zu Ausrottung des Banditenweſens, Verbeſſerung der Juſtizverwaltung, Erleichterung des Volkes durch Steuerverminderung, Anlegung eines Staatsſchatzes und vor Allem die Regulirung des Studienweſens in dem geſammten Kirchenſtaat; in Rom ſelbſt aber die thätigſten und erfolgreichſten Vorkehrungen zu dem Wiederaufbaue von St. Paul, die Wiedereinſetzung der Jeſuiten an das römiſche Collegium, ſelbſt die Verbeſſerung der Zuſtände der Juden,

und Verordnungen gegen den Bettel. In allgemein kirchlicher Beziehung dann bleibt Leos Pontifikat merkwürdig, vorzüglich wegen der wichtigen Bulle gegen die Corbonari und Freimaurer, beſonders aber durch die Ankündigung und Abhaltung des Jubiläums, welche Leo's feſter Wille, entgegen den Bedenklichkeiten der Zaghaften in Rom und dem Sträuben einiger weltlicher Fürſten, durchgeſetzt hatte, und mit einem Erfolg gekrönt ſah, der jene und dieſe beſchämen mußte.

Wollten wir zwar dieſes Werk von dem Standpuncte einer pragmatiſchen Geſchichtsbeſchreibung beurtheilen, ſo müßten wir ſagen, es entſpreche den Anforderungen, die an eine ſolche gemacht werden müſſen, durchaus nicht; es ſind eher Jahrbücher über Leo's Regierungszeit, ohngefähr in der Weiſe wie Baronius und Rainaldi diejenige früherer Päpſte zuſammengeſtellt haben, allenfalls mit Aufnahme mancher Actenſtücke, vorzüglich ſolcher jedoch, welche Frankreich betreffen. Hievon hat der Bearbeiter (denn er durfte nicht bloß Ueberſetzer ſeyn), Einiges, was nicht von allgemeinem Intereſſe iſt, weggelaſſen, ebenſo manchen geringfügigen Detail, der höchſtens für einen Augenblick die Salons-Aufmerkſamkeit einer Hauptſtadt anregen konnte.

Annibale della Genga hatte noch neun Geſchwiſter. Durch die Weiſe, wie er als dreißigjähriger Prälat die ſchwierige Aufgabe löste, vor dem heiligen Collegium auf Joſeph II. die Leichenrede zu halten, machte er ſich zuerſt bemerklich. Nachdem er kurze Zeit die Nuntiatur in Cöln verſehen, wurde er i. J. 1805 gegen Bonaparte's Wille, der den wohlbekannten Biſchof von Orleans dem Papſte hiezu aufdringen wollte, als Nuntius nach Regensburg geſendet. Zwar widerfuhr ihm ein Jahrzehend ſpäter zu Paris eine durch den Cardinal Conſalvi

bereitete, um so bitterere, weil unverdiente Kränkung; aber die Weise, wie nachmals der auf den apostolischen Stuhl erhobene Cardinal Genga jenen behandelte, die Räthe, welche der vormalige Staatssecretär im Gefühl herannahenden Endes aus dem reichen Schatz langer Geschäftserfahrung dem Oberhaupt der Kirche ertheilte, lassen es im Zweifel, welchem von beiden an hoher sittlicher Würde der Vorzug einzuräumen sey. Unter den erschütternden Berichten über die Behandlung und Stellung der Katholiken, welche bisweilen aus Rußland in den letzten Jahren herausbrachen, ist es gewiß doppelter Aufmerksamkeit werth, den so tiefblickenden Staatsmann gegen Rußland eine Umsicht empfehlen zu hören, die keinen Tag schlafen dürfe.

Die umständlichen Nachrichten über das Conclave und die Wahlart des Papstes im Allgemeinen, über dasjenige, in welchem der Cardinal della Genga durch die Partei der Zelanti auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde, im Besondern, werden gewiß jeden Leser höchst befriedigen und konnten so nur von einem Manne ertheilt werden, der durch langjährigen Aufenthalt in Rom bei günstiger Stellung hiezu genaue Kenntniß der Personen und der Verhältnisse sich hatte erwerben können. Der 28. Sept. 1823 hatte jene Prophezeiung eines Revolutionshelden, der bei der Wegführung Pius VII. zu General Radet sagte: „Wir führen den letzten Papst hinweg, es wird kein anderer mehr folgen", zu Schanden gemacht.

Am 3. Mai 1824 erschien die nach der Thronbesteigung gewöhnliche Encyklica, und von dieser Zeit an widmete sich Leo den vielfachen Geschäften und Obliegenheiten seiner erhabenen Würde mit bewunderswerther Thätigkeit. Nur zwei

Monate ſpäter erſchien der bekannte Lamenais in Rom und ging bald wieder unbefriedigt von dannen. Referent fand S. 155 ſeine Ahnung über die Urſachen, die dieſen ausgezeichneten Mann in ſo traurige Verirrung hineingeſtoßen, durchweg beſtätigt. Wenn überhaupt die Beziehungen des heiligen Stuhls zu Frankreich die mannigfaltigſten waren, ſo hat ihnen der Verfaſſer zu gleicher Zeit die größte Aufmerkſamkeit gewidmet und war auch im Fall, hierüber die vollſtändigſte Mittheilung zu machen. S. 136 iſt Leo's Schreiben vom 4. Juni 1824 an Ludwig XVIII. eingerückt, welches eine ſchöne Urkunde von des Papſtes väterlicher Fürſorge, wie für das wahre Wohl des franzöſiſchen Königshauſes, ſo für dasjenige der Kirche ſtets bleiben wird, damals aber durch dazwiſchen tretende Einflüſterungen Uebelwollender auf jenen einen ganz andern Eindruck machte, als den vermuthlich erwarteten. Einige Mißſtimmung hatte dort (gleichwie an anderen Höfen) um eben dieſe Zeit ein Werk geweckt, welches über die der Kirche geraubten Güter eine entſchiedene Meinung ausſprach. Da es von dem Maestro del Sacro Palazzo, P. Anfoſſi, geſchrieben und ſelbſt mit Bewilligung der politiſchen Cenſurbehörde (aber wie? S. 158.) erſchienen war, glaubte man, ſein Verfaſſer ſpreche mehr oder minder die Anſicht des Papſtes ſelbſt über jenen Gegenſtand aus, was diplomatiſche Anfragen zur Folge hatte. Diejenigen, welche ſtets von Roms Doppelzüngigkeit und Mental-Reſervationen zu ſchwatzen wiſſen, mögen hier ſelbſt leſen, wie offen man zu Werke ging. Dasſelbe war der Fall in Betreff von Verhandlungen wegen der vier ſogenannten Gallikaniſchen Propoſitionen, deren Anerkennung damals unbegreiflicher Weiſe von allen Seminarslehrern gefordert werden wollte.

Der Verfaſſer kommt S. 347 nochmals darauf zurück, zugleich auf des gelehrten Fea Riflessioni storico-politiche, in welchen urkundlich dargethan wird, daß nicht nur der heilige Stuhl jene Propoſitionen verworfen, ſondern auch Ludwig XIV. ſich anheiſchig gemacht habe, das Edikt vom März 1682 nicht mehr befolgen zu laſſen.

Die Bulle gegen die geheimen Verbrüderungen iſt vollſtändig mitgetheilt. Jetzt, nachdem die Ereigniſſe von beinahe zwei vollen Jahrzehnten vor uns liegen, werden wir dem klaren Blick des Oberhauptes der katholiſchen Kirche doch etwelche Anerkennung müſſen widerfahren laſſen und etwelche Bedeutung zuſprechen dem Worte Leo's: „Wir haben die Fürſten aufmerkſam gemacht und die Fürſten haben geſchlafen; wir haben die Miniſter gewarnt und ſie haben nicht gewacht."

Bei Gelegenheit des franzöſiſchen Kammerſturmes gegen die Jeſuiten im Jahre 1828 und die königlichen Ordonnanzen vom 17. Juni werden nicht allein höchſt intereſſante Nachrichten über die Schwierigkeiten mitgetheilt, unter welchen jene zu Stande gebracht werden mußten, ſondern noch ungleich wichtigere aus der Zeit ihrer Aufhebung durch Pombal, Choiſeul und Compagnie, woraus abermal erhellet, daß die Mittel und die Zwecke dieſer Herren gleich ſchändlich waren.

Zu Bezeichnung der Geſinnung des Verfaſſers können wir nicht umhin, nachfolgende Bemerkung anzuführen, welcher gewiß Keiner, der mit klarem Blick in die Weltereigniſſe ſeit einem halben Jahrhundert geſchaut hat, Anerkennung verſagen wird: „Wir ſind der Meinung, ſagt er S. 282, ein Volk verliere bei jeder Revolution etwas von ſeinem Reichthum, viel von ſeiner Freiheit; denn die Revolutionen erwecken auf der einen Seite immer Mißtrauen,

Spaltungen, Egoismus, Begehrlichkeiten und Gelüste jeder Art, bitteren Groll; auf der andern Seite hartnäckigen Eigensinn, der nicht zu entwurzeln ist. Die Revolutionen bringen zu ihrer Vertheidigung neue Männer an die Staatsgewalt, welchen alle Regierungs-Traditionen abgehen. Ein großer Theil der Fortschritte, welche man den Revolutionen gutschreibt, sind nur Folge eines allgemeinen Strebens, das immer nach Verbesserung und Vervollkommnung ringt. Ist es doch Thatsache, daß Länder, welche keine eigentlichen Revolutionen erlebten, eben so große oder noch größere Fortschritte machten." Dann möchten protestantische Regierungen noch folgende, durch so manche Thatsachen erhärtete Wahrheit beherzigen: „Regenten von Völkern verschiedenen Glaubens, zumal wenn sie darunter auch auf jenen großen, wahren Glauben stoßen, welcher sich nicht zerstören läßt, können nie vorsichtig genug sein. Mit List verschmelzen, um mit Raserei zu zerstören, das wird ihnen nie gelingen." S. 284.

Die Constitution Leo's XII. über das Erziehungswesen im Kirchenstaat, erlassen am 28. August des Jahres 1824 [1]), ist um so mehr eine höchst werthvolle Beigabe, da dieselbe bisher außerhalb Italiens so viel als nicht bekannt war, und es sich zu verwundern ist, daß ein so höchst wichtiges Actenstück Herr Artaud übersehen konnte. Wenn man so viele Schulorganisationen gelesen hat, die des Menschen Befähigung zu jeder wissenschaftlichen und zeitlichen Bestimmung auf die fürsorglichste Weise zu fördern sich bemühen, jeder Idee aber, daß ihm noch höhere Verbindlichkeiten obliegen, sich gänzlich entschlagen, und wohl einige Religionswahrheiten ihm beibringen, die Ausübung religiöser Obliegenheiten

1) Auch besonders, als eigene Schrift abgedruckt.

aber als durchaus gleichgültig unberückſichtigt laſſen, ſo thut es wahrhaft wohl, einmal auf eine derartige Organiſation zu ſtoßen, die auch deſſen gedenkt, und auf wiſſenſchaftliche Bildung, religiöſe Entwicklung und Erfüllung kirchlicher Vorſchriften gleichmäßig Bedacht nimmt. Wir werden hier mit einer Acte bekannt, in welcher der weiſe Monarch und das würdige Oberhaupt der Kirche in vereintem Lichte ſich manifeſtiren.

S. 355 vermiſſen wir eine erläuternde Anmerkung. Aus dem dort Geſagten ſollte man meinen, die ſchändlichen Verläumdungen, welche aus Anlaß des Keller'ſchen Proceſſes zu Luzern gegen die Nuntiatur verbreitet wurden, hätten ſich an die Perſon des Hrn. Auditors Gizzi (jetzigen Nuntius in Turin) geknüpft, da ſie doch den kurz vorher nach Liſſabon abgegangenen Auditor Cherubini berührten.

Die Ueberſetzung lieſt ſich im Ganzen ſehr gut, ſie erinnert ſelten an eine Urſchrift in anderer Sprache. Nur hätten wir Seite 289 und anderwärts den Ausdruck Trompete an den kirchlichern Poſaune vertauſcht; das Wort Treſorire (ſtatt Teſoriere) zeigt an, daß wenigſtens kein italieniſches Original zu Grund gelegen habe. S. 307, Z. 4 v. u. fehlt offenbar das Wörtlein nicht, und S. 426 iſt die Jahrzahl 1445 irrig, ſtatt 1495.

F. H.

Entgegnung

auf eine Erklärung des Herrn Dr. Mack in der Freiburger Zeitschrift.

Die Leser der Quartal-Schrift erinnern sich, daß Hr. Dr. Mack im 2ten Hefte des 9ten Bandes der Freiburger Zeitschrift für Theologie einen Aufsatz über den Hirscher'schen Katechismus abdrucken ließ, welchem er unter Anderm die einleitenden Worte vorausschickte: „Auch bittet er davon Kenntniß zu nehmen, daß sein Aufsatz, welcher vor der in der Tübinger theologischen Quartal-Schrift erschienenen Anzeige [1]) verfaßt war, aus Gründen, die von dieser hergeleitet wurden, in genannter Zeitschrift nicht erschienen ist."

Nach dieser Bemerkung mußte der Schein entstehen, als habe die Redaktion der Quartalschrift aus nur vorgegebenen Gründen die Aufnahme der Mack'schen Abhandlung verweigert.

Die Herausgeber dieser Zeitschrift fanden es deßhalb für passend und nothwendig, durch Veröffentlichung der betreffenden Correspondenz den Thatbestand an den Tag zu legen und insbesondere durch ein wörtlich abgedrucktes

1) Gemeint ist damit die Recension des Hirscher'schen Katechismus von Dr. Graf im 1ten Heft der Quartalschrift v. J. 1843.

Schreiben des Hrn. Dr. Mack zu zeigen, daß er seine fragliche Abhandlung erst zu einer Zeit an uns abgeschickt habe, als die Graf'sche Recension über denselben Gegenstand bereits in der Quartalschrift erschienen und schon gedruckt in den Händen des Hrn. Dr. Mack war. [1])

Auf dieß hin fand H. Dr. Mack für gut, im neuesten Hefte der Freiburger Zeitschrift (Bd. 10 Heft 2. S. 410) folgende „Erklärung" zu veröffentlichen:

Hochverehrlicher Redaktion drücke ich mein tiefes Bedauern darüber aus, daß die Redaktion einer andern theologischen Zeitschrift, welche sonst in Eintracht mit Ihnen der kathol. Theologie schätzbare Dienste leistet, nach Erscheinen des 2ten Heftes, 9ten Bds. der Freiburger Zeitschrift ihre Leser mit einer „Entgegnung" hat überraschen wollen. Denn, wenn die Namen der Herausgeber und die ganze Haltung der Freiburger Zeitschrift deutlich zu erkennen geben, wie erfolglos jede Herausforderung zu unerquicklichem Hader bei Ihnen sein müsse: so kann ich Ihnen meinerseits betheuern, daß bei Ausarbeitung und Absendung des Aufsatzes über den Katechismus von Hirscher mich eine polemische Absicht durchaus nicht geleitet habe. Von einer solchen weiß ich mich auch zur Stunde noch frei sowohl gegenüber dem Tübinger Recensenten des genannten Buchs, mit welchem zusammenzutreffen ich nicht vermuthen konnte, als auch gegenüber den Herausgebern der Quartalschrift, denen ich eben so wenig das Eingehen in die irrthümliche Meinung des Redakteurs von 1843 verdenke, als die Manieren desselben anrechne, gegen welche zu streiten ich aus Gründen der Sache und der Sitte gern unterlasse. Genehmigen Sie ꝛc.

Ziegelbach, Nov. 1843.

Dr. Mack.

Hierauf mögen nun von unserer Seite folgende drei Bemerkungen genügen:

1. Herr Dr. Mack gibt der Sache die Wendung, als hätten wir die Herausgeber der Freiburger Zeitschrift zu

1) S. Quartalschrift 1843. Heft 4. S. 718.

einem unerquicklichen Hader herausfordern wollen. Dieß ist unwahr, und Jeder sieht auf den ersten Blick, daß unsere Entgegnung im letzten Hefte des vorigen Jahrgangs der Quartalschrift lediglich und allein den Herrn Dr. Mack, keineswegs aber die Herausgeber der Freiburger Zeitschrift betroffen habe.

2. Unstatthaft ist ferner die von H. Dr. Mack gemachte Trennung der Herausgeber der Quartalschrift von ihrem Redakteur im J. 1843 (Dr. Kuhn), und wir müssen darum erklären, daß Letzterer in der fraglichen Sache durchaus in Uebereinstimmung mit uns Allen, und mit unserer Gutheißung eines jeden seiner bezüglichen Schritte gehandelt habe.

3. Nach diesem können wir es endlich nur bedauern, daß H. Dr. Mack es hat über sich gewinnen können, von dem Sächlichen abzuspringen und zu einem völlig unbegründeten persönlichen Angriff auf unseren Redakteur von 1843 überzugehen.

Dr. v. Drey, Dr. Hefele, Dr. Welte.

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,
Profeſſoren der Theologie, katholiſcher Facultät, an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsundzwanzigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1844.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
Wien, bei Braumüller und Seidel, ſo wie bei C. Gerold.
Prag, Haaſe Söhne.

I.

Abhandlungen.

1.

Günther und sein Verhältniß zur neuen theologischen Schule.

Günthers Arbeiten auf dem Gebiete der speculativen Theologie haben von Anfang an den Gang genommen und bis jetzt consequent eingehalten, daß es von Interesse sein muß, eine eigne zusammenhängende Theorie des Bewußtseins, näher des Selbstbewußtseins von ihm zu erhalten. Er weiß dies selbst am besten, und scheint auch in der That eine derartige Arbeit unter Händen gehabt zu haben oder noch zu haben. Als Einleitung hiezu kann seine neueste Schrift: „Euristheus und Herakles; Metalogische Kritiken und Meditationen" betrachtet werden, welche die Bestimmung hat, das Terrain aufzuräumen, unter der richtigen Voraussetzung, daß etwas Positives sich mit Zuversicht erst dann aufbauen lasse, nachdem die Hindernisse aus dem Wege geräumt, den Gegensätzen ihr Recht angethan. Dabei erhalten wir aber zugleich auch, was wir vorzüglich wünschen, Günthers eigne Theorie vom Selbstbewußtsein, wenigstens in den Grundzügen verzeichnet; es ist dasselbe, was wir schon aus des Verfassers frühern Schriften kennen, aber hier ist es, eben

an den Gegensätzen, näher bestimmt, schärfer markirt. So bietet diese Schrift doppeltes Interesse: erstens durch Behandlung des christlichen Bewußtseins in Beziehung zu den Gegensätzen hauptsächlich der modernen Philosophie; zweitens weil sie mehr, als die frühern einen bestimmten Maßstab zur Beurtheilung Günthers selbst und seiner Stellung in der neu belebten katholisch-theologischen Wissenschaft an die Hand gibt — obwohl freilich in beiderlei Hinsicht noch größere Deutlichkeit und Entschiedenheit zu wünschen wäre.

Dieser neuesten Schrift nun nach ihren einzelnen Theilen folgend, werden wir Gelegenheit haben, Günthers eigene Ansichten und sein Verhältniß zu andern Philosophen, namentlich auch zur sogenannten neuen katholisch-theologischen Schule oder der modernen Scholastik namhaft zu machen.

Im ersten Abschnitt („Anfang und Anfänger") beleuchtet Günther zuerst die Hegelschen Bestimmungen über den Anfang der Philosophie, und unterwirft sodann die Meinungen Weißes und Fichtes (d. J.) hierüber einer Kritik. Diese Partie ist sehr interessant; die Theorien dieser beiden Philosophen werden in Fluß gesetzt, und entwickeln sich aus sich heraus und so lange, bis sie ihr Ungenügendes dem Zuschauer deutlich zeigen. Das Resultat ist — was auch schon anderwärts, namentlich sehr gut von Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen, nachgewiesen worden — daß Fichte und Weiße von der Voraussetzung der speculativen Philosophie (Hegels), d. i. von der Einheit des Denkens und Seins, ausgehen, auch die dialektische Methode beibehalten, aber, mit dem Resultat eben dieser Philosophie nicht zufrieden, ein anderes zu gewinnen suchen, und so „dem kolossalen Rumpf der Identitätslehre

von Außen ein Haupt aufsetzen" — nämlich Gott (S. 55). Eine Philosophie, deren Wurzeln die der Hegelschen sind, kann, wenn es mit rechten Dingen, d. h. consequent zugeht, nicht auf ein anderes Resultat kommen, als die Hegelsche gekommen ist; es ist Irrthum, Selbsttäuschung, zu glauben, daß man über die Hegelsche Philosophie hinauskommen, sie überwinden könne, da man doch von den Prinzipien derselben ausgeht.

Diese Erörterungen über den Anfang in der Philosophie führen zu weiteren über das nämliche Thema. Das gegenwärtige Gewirre nämlich in der Philosophie, vor Allem die Unentschiedenheit über den Anfang derselben, hat Viele auf den Gedanken gebracht, zurück zu gehen; die Einen wollen bis auf Leibniz, die Andern gar auf Spinoza, die Meisten aber nur auf Kant zurück (S. 59). Dieses Beginnen nun würdigt Günther im zweiten Abschnitt „Zurück und Vorwärts." Er beginnt mit einer Betrachtung der Kant'schen Kategorien und ihrer Geschichte rückwärts und vorwärts, gibt das Verhältniß dieser Kategorientafel zur Aristotelischen an, unterwirft sodann die bekannten Fries'schen Leistungen einer Würdigung, und geht darnach auf Hegel über. Hegels Kategorientafel ist seine Logik, die Kategorien sind die Definitionen des an sich seienden Absoluten, die Gedanken Gottes vor Erschaffung der Welt, diese einzelnen Momente in der logischen Kette. So hat Hegel den Aristotelisch-Kant'schen Weg, die Grundformen des Denkens zu finden, völlig verlassen, hat diese Grundformen nicht mehr im Prozesse des subjektiven, menschlichen Geistes gesucht und gefunden, sondern in das Absolute hinein verlegt, oder die Momente in der Bewegung des Absoluten als dieselben

erklärt. Dies hat unſer Herr Verfaſſer gut dargeſtellt, ſowie überhaupt ſeine Kritik der Hegelſchen Philoſophie eine gelungene iſt. Das Endurtheil über die Ariſtoteliſch-Kantiſche, und die Hegelſche Kategorientafel geht dahin, daß jede einſeitig ſei; jene, weil ſie nur vom menſchlichen Geiſte, dieſe, weil ſie nur vom Abſoluten ausgehe; das Wahre werde wohl das ſein, eine ſolche Tafel *aus dieſen beiden Faktoren zuſammen* zu entwerfen S. 99—101; eine tiefere Bekanntſchaft mit der Organiſation des Geiſtes werde, mit Entfernung alles Künſtlichen, zu einem Schematismus der Kategorien führen, „welcher ſeine Vollendung in der Einfachheit und Sicherheit feiern wird" S. 106. So iſt die Hauptſache die Selbſtbeobachtung; und gerade die Geſchichte der Kategorien, die einer Seits in der Selbſtbeobachtung ihren Urſprung haben, andrer Seits immer die Träger der jeweiligen Syſteme ſind, zeigt, von welcher Wichtigkeit dieſe Selbſtbeobachtung iſt, welchen Einfluß ſie auf die Metaphyſik hat. Daher folgt unter der Aufſchrift „*Selbſtbeobachtung*" S. 106—131 eine Geſchichte der Philoſophie in dieſem Punkte ſeit *Carteſius*. Der Schluß dieſer Darſtellung iſt die Forderung, daß das Ich ſich *ganz*, nicht blos theilweiſe, nach Stüken (Denken, Fühlen ꝛc.) zu erkennen habe, und daß dabei der Begriff des Denkens nicht auf das eigentlich Begreifliche, das blos Logiſche beſchränkt werden dürfe. Der menſchliche Geiſt muß ſich im Allgemeinen erkennen als *Subſtanz* (freithätig), aber als *geſetzte* Subſtanz, folglich *neben ſich eine abſolute Subſtanz*. Hiernach, weil ſo in dem Selbſtbewußtſein des Ich Beides zugleich und gleich weſentlich enthalten iſt: das Bewußtſein des Abſoluten und das des

Endlichen, so ist verständlich, was vorher gesagt wurde: die Wahrheit eines Kategorien-Schematismus hänge davon ab, daß man ihn entwerfe aus den beiden Factoren, dem Endlichen und Absoluten, zusammen. Hiemit aber hat Günther seinen Grundgedanken ausgesprochen, den Ausgangspunkt seiner ganzen Speculation bezeichnet; und es ließen sich hieraus schon selbst ohne weiteres Zuthun von seiner Seite, die Kategorien, die sich durch das ganze System als die Grundgedanken hindurch ziehen müssen, in den ersten Umrissen verzeichnen.

Der folgende Abschnitt sofort ist der wichtigste vorliegender Schrift. „Carteſius und S. Auguſtin." Günther fragt, warum man bei dem gegenwärtigen Zurücksehen auf die Vergangenheit nur bis Kant, Leibniz, höchstens Spinoza gehe, nicht aber bis auf Carteſius, und warum Niemand an diesen Vater der neuen Philosophie anknüpfen wolle? Die Beantwortung dieser Frage veranlaßt eine Erörterung über Carteſius; und diese führt weiter zu einer Betrachtung über Auguſtin. Jene Antwort aber lautet kurz: deßhalb, weil man mit der Carteſischen Philosophie nicht zufrieden ist, sich mit derselben nicht verständigen kann. Dies ist nach zwei (entgegengesetzten) Seiten der Fall: einer Seits nämlich gefällt das an Carteſius nicht, daß er Dualist ist, noch Nichts von dem Identitätssystem weiß, andrer Seits umgekehrt das, daß er die Philosophie verselbstständigt, ihr den christlichen Boden entzogen habe, worauf sie während des Mittelalters gestanden. Der erstere Vorwurf wird dem Carteſius von den Schöpfern und Anhängern des Identitätssyſtems gemacht, der letztere von den hiſtoriſch-politiſchen Blättern. Deßhalb nimmt unser Herr Verfasser in seiner Weise den dem Carteſius vorgeworfenen

Mangel die Carteſianiſchen Teufelchen nach proteſtantiſcher und nach katholiſcher Viſion; ein Ausdruck, der zugleich andeutet, daß die Scheu, die man vor Carteſius habe, ungegründet ſei.

Gegen die Identitätsphiloſophie nun wird bemerkt, daß Des Cartes mit ſeinem Dualismus Recht gehabt, weil es wirklich ein doppeltes, und zwar qualitiv von einander unterſchiedenes Sein gebe — Geiſt und Natur S. 172—189. „Der Geiſt iſt reale Einheit in formaler Entzweiung; die Phyſis gewinnt formale Einheit aus ihrer realen Entzweiung" S. 184. Hierin iſt dieſer qualitative Unterſchied mit dem kürzeſten Ausdruck bezeichnet. Das Identitätsſyſtem, wie es in Hegel den reinſten Ausdruck empfangen, beruhe auf der Annahme, daß es wie nur Ein Sein, ſo auch nur Ein Denken gebe, und daß dieſen Beiden Ein Prinzip zu Grunde liege, das ſich ſo nach zwei Seiten geſpalten, ſo daß dieſe beiden Seiten im Grunde ſelbſt nur Eins wären. Zu dieſem „Monismus" habe Des Cartes ſelbſt Veranlaſſung gegeben dadurch, daß er den Geiſt nur als Denken, das Sein nur als Ausdehnung gefaßt; denn ſowie man dieſes Denken näher als logiſch-begreifliches nehme (wie ſeit Kant geſchehen), ſo erſcheine das Ich nur als die Spitze der Abſtraction, als das rein Allgemeine; oder, wie der Verfaſſer an einer andern, ſpätern Stelle die Sache faßt: weil dieſes Sein (als todtes) ohne Subject, das Denken (als nur begriffliches) ohne Object iſt, ſo fordern ſie ſich gegenſeitig, eines das andere, damit ein Ganzes ſei; und werden ſo, wie im Identitätsſyſtem, Eins. Dies ſei eben der Fehler des Carteſius, daß er ſo zum logiſchen Identitätsſyſtem veranlaßt habe S. 189 f. — Dieſer An-

nahme nun einer wesentlichen Gleichheit von Natur und Geist setzt der Verfasser mit siegreicher Dialektik die Wahrheit entgegen, daß Geist und Natur wesentlich verschiedene Sein seien. Unbestreitbar sind ihre Offenbarungsweisen wesentlich verschieden — der Geist erkennt selbst Sich als den Realgrund seiner Erscheinungen; nicht aber so die Natur, sondern eben wieder der Geist muß für die Erscheinungen der Natur den Realgrund suchen und finden; das Sein der Natur findet sich nicht als solches, nicht als Sein, sondern nur als Erscheinung — einfach deßhalb, weil es in der Erscheinung auf und untergegangen ist, und als Sein gar nicht mehr ist S. 191 ff.; sind aber die Offenbarungsweisen verschieden, so müssen es auch die Prinzipien selbst sein S. 194. Allerdings, heißt es im Folgenden, können diese beiden Prinzipien in eine formelle Verbindung treten und sich gegenseitig ergänzen, also wechselseitig auf und in einander wirken; aber darum sind sie nicht zu confundiren und zu identificiren. Diese Verbindung ist geschehen im Menschen: der Mensch ist das Vereinswesen beider Prinzipien, sie sind in ihm gleichsam in eine Communicatio Idiomatum getreten; von den Individuen der Natur unterscheidet er sich qualitativ nur durch den Geist; im Uebrigen aber, nach seiner Naturseite, findet nur ein quantitativer Unterschied statt S. 205; was aber diesen Unterschied weiß, ist natürlicher Weise nicht die Natur im Menschen, sondern der Geist S. 185. —

Von S. 197 bis 216 kommt der Verf. auf die Neuern zu sprechen, welche, auf Hegel stehend, halb dem Monismus huldigen, und doch auch nicht gegen den Dualismus sein können, und so z. B. die Unsterblichkeit lehren, indem sie die Freiheit des Geistes nach dem Tode behaupten, obgleich

ſie vom Monismus ausgehen. Hierüber iſt Nichts zu bemerken. Hoffentlich wird bald die Zeit kommen, wo dieſe Halbheiten, die ſich, von keiner Conſequenz wiſſend, wie im Taumel herumtreiben, jetzt hieher, jetzt dorthin, aufhören werden, ihr Unweſen in der Philoſophie zu treiben.

Der eben betrachtete Abſchnitt iſt ſehr beachtenswerth; die eigentlich theologiſche Wichtigkeit desſelben liegt in dem Zuſammenhang, welcher der dualiſtiſchen Weltanſchauung mit dem Theismus gegeben iſt. Mit der Vernichtung des Monismus iſt dem Pantheismus das logiſche Fundament entzogen und ſo die Hauptwurzel abgeſchnitten; denn aller Pantheismus hat, wie der Verfaſſer wiederholt bemerkt, darin den letzten Grund, daß man die ganze Wirklichkeit nach den Momenten des logiſchen Begriffes betrachtet, ſo daß jedes Einzelne nicht etwas für ſich Seiendes iſt, ſondern nur integrirendes Moment des Einen Allgemeinen, an welchem und für welches es Moment iſt. Die Subſtanz des Spinoza einer Seits, und andrer Seits die Cause de l'ensemble des phénomènes de la nature des Diderot ſind der reinſte Ausdruck für dieſes Verhältniß, und der Maßſtab, jede wie immer modificirte pantheiſtiſche Theorie zu erkennen und zu beurtheilen. Hat man aber, wie unſer Verfaſſer, Geiſt und Natur, ſo wie ſie da ſind, als zwei weſentlich verſchiedene Prinzipien begriffen, ſo daß man ſie nicht als die nur für Anderes ſeienden Momente Eines Allgemeinen faſſen kann, ſo iſt man damit der Verſuchung zu einer Alles umfaſſenden logiſchen Conſtruction entgangen und hiemit dem Pantheismus unzugänglich geworden. Hierin liegt es, daß das reine, durch kein Vorurtheil irregeleitete Selbſtbewußtſein wirklich die große Bedeutung hat, welche Günther ihm beilegt; es

ist sehr wahr, was S. 57 u. 58 gesagt ist: „Der Pantheismus hat, durch fortgesetzten Widerspruch mit dem innersten Selbstgefühl des Denkgeistes, diesen endlich zur Aussicht und Einsicht aufgestachelt, die Welt als eine von Gottes Gedanken zwar, nicht aber von Gottes Wesenheit normal erfüllte zu denken, und jenen Gedanken Gottes selbst und das Motiv seiner Realisirung (Hypostasirung)" — nicht als ein Sichentlassen eines Allgemeinen in seine Momente, sondern – „aus dem Leben" (näher: der Liebe) „Gottes zu begreifen."

Wichtiger noch in theologischer Hinsicht ist das Folgende: „die Kartesianischen Teufelchen nach katholischer Vision," denn hier ist das, wie die christliche Wahrheit zu erkennen sei, also das Prinzip der christlichen Philosophie oder was man das Verhältniß von Glauben und Wissen zu nennen pflegt, erörtert. Die historisch politischen Blätter, heißt es, werfen dem Cartesius vor, daß mit ihm die Philosophie sich vom Christenthum getrennt, und sich blos auf den Geist und die Natur gegründet habe; dieser Vorwurf aber gründe sich darauf, daß Cartesius 1) von dem denkenden Ich ausgegangen, dieses als das allein Gewisse erklärt, und Alles, was diesem abstrakten Ich als solchem nicht angehöre, als Ungewisses, Problematisches betrachtet habe, das erst von dem denkenden Ich seine Bewährung empfangen müsse; 2) daß er vom Zweifel ausgegangen, diesen als negative, das Denken aber als positive Grundlage der Philosophie genommen; daß somit 3) der abstract subjective Geist die Basis geworden, die Erleuchtung durch die Offenbarung aber zurückgeschoben, oder vielmehr diese letztere vor den Richterstuhl des subjectiven Geistes gezogen

worden sei. Günther stellt in Abrede, daß den Carte-sius der Vorwurf des Unchristlichen treffe, und läßt deß-wegen und wegen ihrer Anschauungsweise überhaupt die historisch politischen Blätter hart an. Es ist zu sehen, was an dem Vorwurf sei, den diese Blätter dem Car-tesius machen, und somit weiter was an dem, den sie selbst durch Günther erfahren. Hieran knüpft sich sodann von selbst eine Beurtheilung des Begriffs der christlichen Philo-sophie, wie er einer Seits von Günther, anderer Seits von den historisch politischen Blättern vertreten ist.

Die historisch politischen Blätter nennen in den Abhandlungen, welche Günther im Auge hat, zu verschie-tenen Malen Cartesius den Vater der neuern Philosophie, Denjenigen, von welchem die moderne Philosophie ihre Rich-tung bekommen; und setzen allerdings diese Richtung darein a) daß als Kriterium der Wahrheit das Begreifen durch klares Denken (was Cartesius clare oder dilucide et distincte percipere genannt hat) angenommen sei (Bd. VIII. S. 344), daß b) ebendeßhalb bis zur Erreichung der durch jenes klare Denken zu erzeugenden Gewißheit am Zweifel festgehalten werde (Bd. VIII. S. 285. 261. 267.), und daß folglich c) die Annahme jedweder Wahrheit von dem durch Denken geführten Beweis abhängig gemacht wird (S. 275.). Aber nirgends sagen sie, daß in Cartesius selbst schon die Phi-losophie diese Richtung genommen, sondern führen hauptsäch-lich und wiederhalt den Hermesianismus als Exempel an. Darin aber, daß sie sagen, diese Richtung der Philo-sophie datire sich (nicht blos der Zeit, sondern auch der Sache nach) von Cartesius her, thun sie diesem Philo-sophen kein Unrecht. Er hatte ein Mal sein Cogito ergo

sum mit dessen näherer Erklärung, nemlich anzunehmen, omne id, quod valde dilucide et distincte concipitur, verum esse ausgesprochen, und war mit aller Erinnerung daran, daß der menschliche Verstand beschränkt sei, und daß wir das, was Gott besonders geoffenbart habe, schlechthin glauben müssen, nicht im Stande, Andern zu verwehren, daß sie seiner Regel diese Beschränkung nahmen, sie absolut und allgemein machten. Dies konnte geschehen, und ist geschehen — obgleich freilich schon des Cartesius Beispiel selbst, wie er zur Kenntniß Gottes und der Natur ꝛc. gekommen ist, hätte zeigen sollen, daß es mit dem dilucide et distincte percipere und mit dieser Macht des Denkens als einer absoluten nicht so sehr Ernst sein könne oder solle —; und insofern denn ist Cartesius wirklich als der Vater der neuern Philosophie in dieser ihrer bestimmten Richtung anzusehen. Er hat das Denken zur absoluten Macht erhoben; zunächst nur im Umkreis des Endlichen; aber er konnte nicht verbieten, daß dieser Kreis gesprengt, und Alles, was ist, jener Macht unterworfen wurde. Das tadelt übrigens Günther nicht an den historisch politischen Blättern, daß sie den Cartesius als Den nennen, der zuerst das Denken, das Selbstbewußtsein zu dieser Macht erhoben, sondern das, daß sie sagen, hiemit sei die Philosophie dem Boden des Christenthums entzogen worden. Das sagen sie zunächst nicht; aber sie hätten es sagen dürfen; es war nicht ein Mal nöthig, daß sie sich so allgemein, fast zurückhaltend aussprachen — seit Cartesius sei die Philosophie eine unchristliche geworden. Das Unchristliche, oder, daß ich es richtiger ausdrücke, das Unwahre hinsichtlich des Verständnisses der christlichen Wahrheit lag in der That schon in der Philosophie

des Carteſius, und es bedurfte eines einzigen conſequenten Schülers, um die ganze philoſophiſche Verkehrtheit in dieſem Punkte zu ſchaffen, die nachher wirklich die Herrſchaft erreicht und bis in unſre Tage herein behalten hat. Wie weit iſt es vom 51. u. 52. Kapitel des erſten Buchs der prima philosophia des Carteſius bis zur 5. 14. u. 15. Propoſition des Spinoza? Ich ſehe da keine oder eine ſo geringe Diſtanz, daß mir ſcheint, es bedürfe, um von dem einen Ort an den andern überzuſetzen, eines kleinen, ganz kleinen Schrittes. Doch das weiß Herr Günther ſo gut, als ich. Aber er ſagt, gerade hierin, in dieſer Beſtimmung der beiden Attribute — Denken und Ausdehnung — ſei Carteſius inconſequent geweſen, von ſeinem eignen (guten) Prinzip abgefallen; und wenn etwas Unchriſtliches in ſeiner Philoſophie ſei, ſo ſei es nur in Folge dieſer Inconſequenz, dieſer Untreue gegen das eigne Prinzip (S. 219. 236. 248. 298. 299 und ſonſt). — Mit größerem Rechte jedoch könnte für die Anſicht, daß Carteſius nicht der Vater der modernen unchriſtlichen Philoſophie ſei, das geltend gemacht werden, daß er ſelbſt ſich mit der Erörterung chriſtlicher Wahrheiten nicht befaßt, ſein Prinzip auf dieſes Gebiet nicht übertragen habe, und für das, daß Andre es gethan, keine Schuld trage. Allein in der That hat Carteſius ſelbſt geradezu Veranlaſſung zu dieſer Uebertragung gegeben. In dem Brief an den Ueberſetzer ſeiner prima philosophia ſetzt Carteſius die Philoſophie in das Studium der Weisheit (Sapientia, cujus studium philosophia est); dieſe Sapientia aber iſt die Erkenntniß der Wahrheit per primas suas causas; dieſe aber wiederum nichts Anderes, als summum bonum prout absque lumine fidei sola ratione naturali con-

sideratur, dieses summum bonum aber ist nur im Allgemeinen das, was über das Sinnliche, Irdische hinausgeht, was das Leben veredelt. In diesem, und nur in diesem Sinne ist es, daß Cartesius das größte Glück eines Volkes darein setzt, daß rechte Philosophie in demselben sei — majus in republica bonum dari non potest, quam si in eadem veri reperiuntur philosophi. Hier ist die Erkenntniß der Glaubenswahrheiten aus dem Kreise der Philosophie zunächst ausgelassen; bei einem Denker aber, wie Cartesius, hat dieses Auslassen den Sinn des Ausschließens. Damit aber ja kein Zweifel bleibe, so erklärt sich Cartesius noch näher dahin, daß die Weisheit durch 4 Stufen erlangt werde: 1) durch allgemeine, in und durch sich selbst klare Begriffe, 2) durch Umgang mit Menschen, 3) durch Erfahrung, 4) Lectüre; wobei ausdrücklich bemerkt ist, daß die Offenbarung nicht dazu zu rechnen sei, weil man hier Alles auf Ein Mal habe, nicht durch Suchen erhalte. Darnach ist die Hauptstelle zu verstehen, wo Carteſius als Object unsrer Erkenntniß bezeichnet 1) die veritates aeternales z. B. aus Nichts wird Nichts, A ist nicht gleich non A u. dgl. 2) die Dinge und deren Eigenschaften — Substanz einer Seits, und Denken und Ausdehnung anderer Seits. Zur eigentlichen Sapientia, zur Philosophie, gehören schlechterdings diejenigen Erkenntnisse nicht, welche geoffenbarte Wahrheiten zum Inhalt haben. Daher hat das letzte (76.) Capitel des ersten Buchs der prima phil.: „Praeter caetera autem memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima, esse credenda; et *quamvis forte lumen rationis, quam maximum clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere*

videretur, soli tamen auctoritati divinae potius, quam proprio nostro judicio fidem esse adhibendam. Sed in iis, de quibus fides divina nihil nos docet, minime decere hominem philosophum, aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit, et magis fidere sensibus, h. e. inconsideratis infantiae suae judiciis, quam maturae rationi," und 25. ebendaſelbſt „Si forte nobis Deus de se ipso vel aliis aliquid revelet, quod naturales ingenii nostri vires excedat, qualia jam sunt mysteria Incarnationis et Trinitatis*), non recusabimus illa credere, quamvis non clare intelligamus etc. vollkommen den Sinn, den der Triomphe de la foi des Bayle hat. Das nehme ich gern an, daß die ſchließliche Unterwerfung des Carteſius unter das Urtheil der Kirche nicht, wie bei Bayle, Spott iſt, ſondern Ernſt; aber die wiſſenſchaftlichen Prinzipien ſind die nämlichen, wie die des Bayle. Uebrigens könnte man dieſer Unterwerfung ſchon an und für ſich anſehen, daß ſie eine Art Entſchuldigung ſein ſoll, oder der Ausdruck des Bewußtſeins iſt, daß die entwickelten Prinzipien doch nicht ſo ganz den kirchlichen Anforderungen entſprechen. — Hier iſt zugleich der Ort, zu ſagen, daß unſerm Herrn Verfaſſer eine kleine Unrichtigkeit begegnet iſt oder wenigſtens Ungenauigkeit. S. 220 f. heißt es, die Scholaſtik habe das traurige Ende gehabt, aufzuſtellen, daß es zwei Wahrheiten, eine philoſophiſche und eine theologiſche, gebe; ſo habe Carteſius die Sache getroffen. Allerdings mögen ſpätere Scholaſtiker von dieſer ſinnloſen Anſicht, daß es zwei ſich widerſprechende Wahrheiten geben könne, nicht ganz frei zu ſprechen ſein (bei den ältern aber,

*) In dieſem Punkt ſtimmt Günther mit Carteſius nicht überein.

Thomas z. B., findet sich dergleichen nicht); allein Cartesius hat die Sache nicht so, am allerwenigsten allgemein, angetroffen, denn 150 Jahre vor ihm hat die Kirche jene Ansicht als Irrthum verdammt. Wollte man dagegen sagen, daß doch Einzelne noch damals dieser Meinung gewesen, so wäre dagegen zu erinnern, daß diese Leute bis heute noch nicht ausgestorben sind; und es sind ins Besondere Anhänger der Hegel'schen Schule — Marheineke hat erst kürzlich wieder diese Ansicht zu Markte getragen. Wenn die Illuminaten unsers Jahrhunderts in einer Thorheit befangen sind, so sollte man nicht die Scholastik blamiren, wenn vielleicht einzelne Theologen aus jener Zeit eben nur von der nämlichen Thorheit nicht ganz frei waren. Sollte der Herr Verfasser in der erwähnten Stelle gar sagen wollen, daß Cartesius im Gegensatz gegen die Scholastik erkannt habe, daß nur eine Wahrheit sei, so wäre das entschieden unrichtig; vielmehr ist zu sagen, daß er gegen die von der Kirche feierlich ausgesprochene Lehre jene sinnlose Ansicht erst wieder auf die Bahn gebracht. Wenn die beiden angeführten Stellen (c. 25 und 76) nicht dieses enthalten, so verzichte ich auf alles und jedes Verständniß irgend eines Schriftstellers. — Gerade hieran knüpft sich das letzte und entscheidende Moment des Beweises, daß Cartesius als Vater der modernen Irrthümer hinsichtlich der Erkenntniß der christlichen Wahrheit bezeichnet werden darf. Mit dem Ausschluß nämlich der geoffenbarten Wahrheiten aus dem Kreise der der Philosophie zugewiesenen Objekte hat er unmittelbar alle Philosophie des Christenthums in Abrede gestellt: die christlichen Wahrheiten werden geglaubt, und sollen selbst gegen die Vernunft, unbedingt geglaubt werden; aber mit philoso-

phiſcher Erkenntniß können ſie nicht erfaßt werden, ſind nicht ein Objekt der Philoſophie. Niemand wird mehr zugeben, als Günther, daß die Zerſtörung der chriſtlichen Philoſophie das Unchriſtliche daran iſt, oder daß es in der chriſtlichen Philoſophie einen größern [1]) Irrthum nicht gibt, als die Anſicht, daß es eine ſolche Philoſophie gar nicht gebe. In Berlin hab ich oft ſagen gehört, daß es eine chriſtliche Philoſophie nicht gebe, wenn und inwiefern dieſelbe die Erkenntniß von Gegebenem ſein ſolle; und nicht Wenige daſelbſt ſprechen dem alten Schelling den Namen eines Philoſophen geradezu ab, weil er eine Philoſophie der Offenbarung lehre. Günther wird zugeben, daß Die ſo ſprechen, und die er wohl kennt, ohne daß ich ſie nenne, Alles eher, als chriſtliche Philoſophen ſind, Alles eher erkennen, als die Wahrheit der chriſtlichen Lehre und das, wie dieſe Wahrheit zu erkennen ſei. Als erſten Gewährsmann aber können dieſe Leute den Carteſius anführen. Das iſt das Erſte, was ohne alle Vermittlung aus den Carteſianiſchen Schriften zu erheben iſt. Das Zweite iſt eine Conſequenz, die ſich mit Nothwendigkeit von ſelbſt ergibt, wenn die Carteſianiſchen Gedanken in Fluß geſetzt werden. Carteſius hat dazu, daß Etwas als Wahrheit gelte, gefordert, daß es clare oder dilucide et distincte erkannt, begriffen ſei, ſo gewiß, mit ſolcher Nothwendigkeit erkannt, wie das erkannt iſt, daß ich bin, weil ich denke. Cogito ergo sum

1) Und gefährlicheren, will ich nur nebenbei bemerken. Dieſe Anſicht, daß die chriſtlichen Wahrheiten (oder Lehren) nicht vernünftig, alſo nicht Objekt der Philoſophie ſeien, hat die Strauß'ſche Dogmatik erzeugt, und mußte ſie erzeugen.

iſt nicht nur die Fundamental-Erkenntniß, ſondern näher das Vorbild und die Feuerprobe aller wahren Erkenntniß. Das iſt ſeine große Bedeutung; ohne dieſes zweite Moment hätte jener berühmte Satz gar keine Bedeutung. Daß ich weiß, ich ſei, weil ich weiß, daß ich denke, iſt eine abſolute Nothwendigkeit; und dieſe iſt denn der Maßſtab, woran die Wahrheit jeder Erkenntniß zu meſſen iſt. Daß nun Carteſius deßungeachtet auch das von Gott extra Geoffenbarte als Wahrheit annahm, obgleich die Erkenntniß desſelben nur durch Glaube iſt, und jener Nothwendigkeit ganz und gar ermangelt, das war, wenn Ernſt, eine Inconſequenz oder willkührliche Annahme; oder mit welchem Recht läßt man, nachdem für die Wahrheit ſchlechthin ein abſolutes Criterium aufgeſtellt iſt, etwas als wahr gelten, das, wie man ausdrücklich bekennen muß, jene Probe nicht aushält? Entweder das Eine war nicht zu ſetzen, oder das Andre nicht auszunehmen. So bedurfte es aber auch nur einigen Muthes, um dieſer Inconſequenz und des damit geſetzten Widerſpruches los zu werden. Dann lautet der Satz ganz ſo, wie der erſte Carteſianiſche, nur ohne Exception. Spinoza hat hiezu den Anfang gemacht, Fichte die lang liegengebliebene, übrigens in der Kant'ſchen Periode zurechtgelegte Arbeit wieder aufgenommen; wie Hegel ſie vollendet hat, iſt bekannt. — Dieſen Punkt (der Nothwendigkeit) haben die hiſtoriſch politiſchen Blätter vorzüglich erörtert, mit beſonderer Rückſicht auf den Hermeſianismus Bd. VIII. S. 263 ff. — Was den Punkt des „Zweifels" betrifft, ſo ſind durch die kurzen Bemerkungen des Verfaſſers S. 236—248 die Behauptungen der hiſtoriſch politiſchen Blätter nicht widerlegt. Er ſagt, Carteſius habe nicht gezweifelt, um für immer

zu zweifeln, ſondern nur im Anfang, um zu deſto größerer Sicherheit und Gewißheit zu gelangen. So ſei er allerdings auf ſich ſelbſt, den Geiſt zurück, und ſo auf ſeinen erſten ſchlechthin gewiſſen Satz gekommen; und gefehlt habe er nur darin, daß er nicht conſequent dieſen Gedanken verfolgt habe. Aber gerade das, daß durch den Zweifel, dieſen conſequent durchgeführt, Gewißheit zu erreichen ſei, ſtellen die hiſtoriſch politiſchen Blätter in Abrede, und beweiſen ihre Behauptung ſchlagend an dem Beiſpiele des Hermes. Es iſt zu ſagen, daß Carteſius allerdings durch Inconſequenz, aber eine andere, als die vom Verfaſſer gerügte, vielmehr einem Skepticismus fern geblieben iſt, welcher alle reale Erkenntniß, alſo auch die Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheiten ſchlechthin ausſchließt, unmöglich macht. Sein Prinzip, nach dieſer Seite aufgefaßt, iſt: ſo lang zu zweifeln, ſo lang Etwas nicht als wahr anzunehmen, als nicht, daß es wahr ſei, ſo gewiß iſt, wie das, daß ich denke und alſo bin. Nun frage ich: kann man bei Feſthaltung dieſes Prinzipes zur Anerkennung gelangen, daß Gott iſt, oder gar zur Erkenntniß, was er iſt (z. B. verax) und ebenſo daß und was die Natur iſt ꝛc.? Gott iſt wahrhaft (verax), alſo dürfen wir verſichert ſein, daß wir nicht irren, wenn wir den Verſtand richtig gebrauchen. So haben wir denn auch die Idee eines allervollkommenſten Weſens, das als ſolches die Exiſtenz ſchon in ſich ſchließt; dieſe Idee aber kann uns nur von Gott eingegeben ſein, alſo muß ihr eine Wirklichkeit entſprechen, muß ſie wahr ſein. Solche Argumentationen treffen wir bei Carteſius. Auf die nämliche Art kommt er zum Bewußtſein der Natur. Aber wir müſſen fragen: wie iſt das möglich? wie könnte der Schöpfer des Cogito ergo sum

auf diese Weise argumentiren? Das war ihm nur möglich durch Inconsequenz d. h. dadurch, daß er gerade die Hauptbedeutung des *Cogito ergosum*, nämlich daß es Vorbild oder Maßstab aller wahren Erkenntniß sei, (ohne welches auch der ganze Ausgang vom Zweifel keinen Sinn hätte) hat fahren lassen. Das Cartesianische Prinzip consequent entwickelt führt nicht nur dahin, daß die christlichen Lehren (und Thaten), sondern die ganze Natur und Geschichte aus dem Kreis des nothwendig als wahr Anzunehmenden ausgeschlossen werden, denn kein einziges Objekt (außer dem Ich) wird, daß und vollends nicht was es sei, mit derselben Nothwendigkeit und Gewißheit erkannt, wie das, daß ich denke und also bin. Wenn dem Zweifel die Grenze gesetzt wird, welche Cartesius ihm in seinem ersten Satze gesetzt hat, so hat er in der That keine Grenze, denn es ist nur ein Grenzstein gesetzt, und der steht in der Mitte. — Es wäre hierüber noch mehr zu sagen; das Angeführte aber mag genügen, zu zeigen, daß die historisch-politischen Blätter nicht ein Mal nöthig gehabt hätten, so schnell über Cartesius weg zu eilen, um am Beispiel des Hermes zu zeigen, daß der Zweifel, zum Prinzip erhoben, und dieses Prinzip consequent durchgeführt, zum geraden Gegentheil der Gewißheit leite. — Wenn endlich die historisch-politischen Blätter zusammenfassend sagen, Cartesius habe die Offenbarung dem Richterstuhle der menschlichen Vernunft unterworfen, so haben sie damit freilich Unrecht, aber nur insofern, als sie die Sache über Bausch und Bogen genommen. Die Wahrheit nämlich ist, daß Cartesius die Offenbarung aus dem Kreis der wahren Erkenntnißquellen, und die christliche Lehre aus dem Kreis

des wirklich als wahr Anzuerkennenden ausgeschlossen hat. Wir haben das schon gesehen. Wenn gesagt ist, id verum esse, quod valde dilucide et distincte (wie cogito ergosum) percipitur (natürlich durch Denken im Begriff), so ist die Frage, was denn das sei, quod non dilucide etc., schon beantwortet: non verum. Es dennoch als Wahrheit gelten lassen, und sogar sagen, man müsse es glauben, ist sodann ein Gnadenakt, Annullirung des Richterspruches der Vernunft, Abweichung vom Gesetze, Inconsequenz. Bei Cartesius erschien es als Reverenz gegen die Kirche, bei Bayle als Hohn. Die Spätern, welche keine Kirche zu respektiren hatten, aber auch nicht durch Hohn den Ernst des männlichen Charakters verletzen wollten, behielten lieber die Gnade ganz zurück, und ließen das Gesetz walten; und daran thaten sie gut, denn sie zeigten so nicht nur sich selbst, wie sie sind, sondern lehrten auch den Saamen kennen, aus dem sie entsprossen — eine Erkenntniß, die immer wichtig ist.

Nach all diesem werde ich wohl sagen dürfen, daß die historisch-politischen Blätter dem Cartesius nicht Unrecht gethan, daß sie vielmehr seine Philosophie richtig dargestellt und beurtheilt haben. Freilich unser Herr Verfasser hält daran fest, daß das Prinzip des Cartesius, dieser Ausgang vom Selbstbewußtsein, das Wahre sei, und daß was etwa Irrthümliches aus dieser Philosophie entsprungen, seinen Grund darin habe, daß Cartesius selbst seinem Prinzipe nicht treu geblieben. Lassen wir ihm das, und sehen jetzt zu, wie er von hier aus das Verhältniß der Philosophie zur Theologie bestimmt, mit andern Worten: wie oder als was er die christliche Philosophie erkennt. Vorher aber ist, der Vergleichung wegen, darzustellen, wie die histo-

risch-politischen Blätter sich über dasselbe Thema aussprechen. Ihre Lehre aber ist kurz folgende: Die Basis der christlichen Philosophie ist der Glaube, d. h. es ist davon auszugehen, daß man das Gegebene, das von der Kirche als geoffenbart Bezeugte annimmt, und zwar annimmt, um dieses kirchlichen Zeugnisses willen. Das ist das Erste, das Credo. Hiebei darf man nicht stehen bleiben, sondern muß zum Zweiten fortschreiten, dazu nemlich, daß man das so Geglaubte auch zu wissen suche; dies ist das Zweite, das ut intelligam. Dies Zweite erhält die nähere Bestimmung, daß dies Wissen ein Wissen des Gegebenen sei, ein Erkennen desselben so, wie es geoffenbart und als geoffenbart von der Kirche bezeugt ist; und dabei setzen die historisch-politischen Blätter noch näher voraus, daß dieses Erkennen der christlichen Wahrheiten nie ein erschöpfendes Begreifen werden könne, ein solches, wie z. B. das mathematische ist, das und weil es sich durch Construction bildet und vollendet. Hiernach geben sie dem Zweifel in der christlichen Philosophie die Bestimmung, überwunden zu werden, wo er sich erhebt, mit der nähern Erklärung, daß derselbe nicht nothwendig sei (ganz, wie Leibniz), indem sie gut nachweisen, daß man vom Zweifel aus, wenn er so gehandhabt wird, wie z. B. von Hermes, nie zu voller, oder vielmehr zu gar keiner Gewißheit gelange. Die Nothwendigkeit aber in dieser Erkenntniß beschränken sie auf die Einsicht über den Zusammenhang, die Bedeutung ꝛc. der einzelnen Dogmen, den innern Grund ꝛc. Es wäre unnöthig, zum Beweis, daß dies im Allgemeinen die Lehre der historisch-politischen Blätter sei, einzelne Stellen zu citiren; doch mögen einige besonders deutliche einen Platz finden.

B. VIII. S. 203 wird ein Wort vom seligen Möhler acceptirt, wo dieser von 3 Stufen der christlichen Philosophie spricht, so daß das erste Stadium das ist, das allgemeine Verhältniß des natürlichen Denkens zur christlichen Offenbarung zu bestimmen, und zu beweisen, daß der Glaube an die Autorität der Kirche nicht irrational sei; das zweite sodann die historische Ausmittlung (das eigentlich Positive); das dritte endlich, das Rationale der einzelnen geoffenbarten Dogmen selbst nachzuweisen. Ebendaselbst S. 198 heißt es: „das Verhältniß des menschlichen Geistes zur christlichen Offenbarung ist kein irrationales, d. h. der Mensch kann glauben, ohne, wie Jene" (welche meinen, durch die Sünde sei das Ebenbild Gottes zerstört worden) „wollen, seine Vernunft wegwerfen und ihr abschwören zu müssen." — — „Das Fortwandeln auf dieser Bahn" (auf welcher viele edle Männer als christliche Philosophen vorangegangen) „ist nicht blos erlaubt, es ist Pflicht für uns." Aber, heißt es S. 451, „die katholischen Denker können zwar die Vernunftmäßigkeit der christlichen Lehren nachweisen, sind aber unvermögend, ihren Gründen den Charakter einer strengen Demonstration zu geben." Vor Allem muß der speculirende Philosoph wissen, „daß unser Glaube ein traditioneller ist. Er muß lernen, wie weit, ohne Widerspruch der Kirche, die bisherige Forschung gegangen ist, und bis zu welcher Grenze sie hat gehen dürfen." S. 205. „Wer diesem Urtheil" (der Kirche) „seinen wahren und innern Gehorsam versagt, wer in irgend einer Form sein philosophisches Denken über den Glauben stellt, der glaubt nicht an die ewig lebendige Gegenwart des göttlichen Geistes in der Kirche" S. 194. Hiemit hat der Anonymus der historisch-politischen Blätter den

Hauptpunkt genannt; darauf kommt es an. Diese ewig lebendige Gegenwart des göttlichen Geistes in der Kirche ist es, warum das Fundament der christlichen Philosophie der Glaube sein muß. Sehr schön ist dann noch, was S. 271 f. über den Antheil der Objektivität und Subjektivität zugleich an der christlichen Erkenntniß, gesagt ist. Folgende Stelle führe ich noch an, weil sie eine von denen ist, die unserm Herrn Verfasser Veranlassung zu besondern Bemerkungen gegeben haben, die ich nachher nicht stillschweigend übergehen kann. S. 452 heißt es: „der gewöhnliche Spruch, daß die geoffenbarten Lehren die Unterwerfung der menschlichen Vernunft fordern, ist nur in einem gewissen Sinne wahr. Die Unterwerfung, zufolge welcher der Mensch göttliche Belehrung annimmt, ist kein Niederdrücken menschlicher Vernunft, sondern eine Erhebung derselben, keine Beengung, sondern Erweiterung; die endliche Vernunft kann durch unendliche Weisheit nie beschränkt werden" u. s. w. In dieser und ähnlichen Stellen nämlich ist der Anschluß der historisch-politischen Blätter an die von Günther sogenannte neue theologische Schule bezeichnet; wovon an seinem Ort die Rede sein wird. — Man wird aus dem Angeführten deutlich sehen, daß die von den historisch-politischen Blättern vertretenen Prinzipien ganz die der Scholastik sind. Es ist das Credo ut intelligam des Anselm; wobei ebenso fest, wie von diesem Vater der Scholastik selbst an dem Nachsatze Sed negligentia mihi videtur etc. gehalten wird; es sind die Prinzipien, welche der Summa des heiligen Thomas zu Grunde gelegen sind.

Aber gerade das ist's, was unserm Herrn Verfasser die historisch-politischen Blätter nicht empfiehlt; er ist, man weiß

nicht recht, warum, auf die Scholastik gar nicht gut zu sprechen. Uebrigens ist es nicht einmal leicht, den Differenzpunkt zwischen den beiden im Streit liegenden Theorien genau zu bezeichnen. Fürs Erste sagt Günther, es sei nicht wahr, daß Cartesius mit seinem Prinzip als solchem den christlichen Boden verlassen habe S. 219, denn „damit verläßt die Philosophie keineswegs den Boden des Christenthums, wenn sie sich auf den Geist gründen, d. h. wenn der philosophirende Geist zunächst von sich als dem denkenden Ich ausgehen will" S. 236. Beweis: Wenn im Christenthum die Wahrheit gegeben, geoffenbart ist, so ist ja der Geist ebenso auch gegeben, auch geoffenbart, und deßhalb Quelle wenn auch nicht der Wahrheit, so doch der Erkenntniß; „er selbst als solcher muß erkennen, und kein Anderer für ihn" S. 225. Das Christenthum ist nicht blos Gotteswerk, sondern muß auch Menschenwerk sein; der Glaube, zunächst äußerlicher, muß auch innerlicher, gedachter werden" S. 226. Haben diese Worte den Sinn (und sie können nicht wohl einen andern haben), daß nur für das eigentlich sogenannte philosophische Erkennen vom Geist, dem Selbstbewußtsein ausgegangen werden müsse, so daß das nicht ausgeschlossen ist, daß diesem philosophischen Erkennen das unmittelbare, im Glauben seiende, als nothwendige Voraussetzung gegeben ist: so enthalten sie Nichts weniger, als einen Widerspruch gegen die historisch-politischen Blätter, denn die dort entwickelte Theorie enthält, wie wir gesehen haben, genau das hier von Günther Ausgesprochene (wenn es den genannten Sinn hat). Das im Glauben unmittelbar Empfangene muß Erkanntes, Gewußtes werden, was es als Geglaubtes noch nicht ist, d. h. es muß in

das Selbſtbewußtſein eingehen, Beſtandtheil des Selbſtbewußtſeins werden. Dadurch wird eine Erkenntniß mein Eigenthum, meine Erkenntniß, wenn ſie Beſtandtheil meines Selbſtbewußtſeins wird; und das Selbſtbewußtſein wiederum oder das Selbſtbewußtwerden iſt, wie weit es ſich auch erſtrecken, wie weit es ſeine Kreiſe ausdehnen, d. h. wie viele und welcherlei Objecte es in ſich aufnehmen möge, immer meine eigne Sache. Dieſes Bewußtſein wollen wir den hiſtoriſch-politiſchen Blättern nicht abſprechen; es wäre in hohem Grade ungerecht, da ſie es ja ſo deutlich an den Tag gelegt haben. Dann beſteht aber zwiſchen ihnen und Günther in dieſem Punkte keine Differenz. Der Geiſt iſt nicht Quelle der Wahrheit, d. h. er hat die Wahrheit von Außen zu empfangen; aber er iſt Quelle der Erkenntniß dieſer Wahrheit, d. h. die von Außen empfangene Wahrheit hat er zu erkennen, nicht ein Anderer für ihn. Jedes Erkenntniß-Object bleibt für mich ſo lang ein Unerkanntes, als ich es nicht in mein Selbſtbewußtſein aufgenommen habe; und dies kann eben nur ich vollziehen, obgleich ich freilich auch dazu angeleitet, unterrichtet werden kann; aber auf der andern Seite iſt ebenſo zu ſagen, daß ſo ein Objekt noch vielmehr unerkannt bleibt, wenn es mir gar nicht gegeben wird, damit ich es erkenne, ſo lange es mir gar unbekannt iſt. Zuerſt muß eine Wahrheit bekannt ſein, dann erſt kann ſie erkannt werden. Stehe ich nun auf der einen Seite für die hiſtoriſch-politiſchen Blätter ein, daß ſie für das Erkennen der (geglaubten) chriſtlichen Wahrheit die Thätigkeit des Geiſtes ebenſowenig ausſchließen, als Günther ſo nehme ich auf der andern Seite ebenſo an, daß Günther mit ſeinem Gegner darin übereinſtimme, daß die

Bekanntſchaft mit denſelben Wahrheiten nicht vom menſchlichen Geiſt als ſolchem, ſondern von Außen komme, nämlich durch die hiſtoriſche Offenbarung. Eine Differenz zwiſchen beiden kann daher nur untergeordneten Charakter haben, nämlich darin beſtehen, daß ſie hinſichtlich der nähern Beſtimmung einer Seits der Thätigkeit des Selbſtbewußtſeins, anderer Seits des Glaubens, im Prozeß der Aufnahme des Geoffenbarten und ſodann der Erkenntniß des ſo Aufgenommenen, verſchiedener Anſicht wären. Allein wenn Günther dem Satz, „daß der Geiſt das Prinzip der Erkenntniß, folglich das Selbſtbewußtſein der Maßſtab derſelben ſei, weil der Geiſt nur in der Art und Weiſe, wie er ſich erkenne, ſo auch alles Andre zu erkennen vermöge" die Erklärung beifügt, dies ſei nicht ſo gemeint, daß das menſchliche Erkennen die Erkenntnißweiſe jedes andern Lebensprinzipes ſei (S. 234) und auch nicht ſo, daß der Geiſt für die Vollendung ſeines Selbſterkennens nur auf ſich angewieſen ſei; daß vielmehr das Selbſtbewußtſein einen andern ſchon bewußten Geiſt vorausſetze (S. 235), daß der Geiſt weſentlich ebenſo Receptivität, wie Spontaneität ſei, und das ſo allgemein Geſagte auf die Geſchichtserkenntniß ins Beſondere anwendet; wenn er endlich Alles in dem Satze zuſammenfaßt: „Wer allen Zuwachs an Erkenntniß" (durch Offenbarung, Glauben ꝛc.) „entweder für unmöglich oder überflüſſig erklärt, der belügt ſich in gleichem Maße, wie Jener, welcher die Selbſtſtändigkeit nur in Gott zu finden und darum auf ſich als Wahrheit in relativer Wirklichkeit verzichten zu müſſen glaubt" (S. 236): ſo iſt hiemit über das fragliche Verhältniß doch offenbar dasſelbe geſagt, was auch die hiſtoriſch-politiſchen Blät-

ter in den angeführten Stellen und durchgehends (beſonders in einer Abhandlung im 7. Band) beſtimmen.

Freilich das Bisherige betrifft immer noch nur den Antheil an ſich, den der Glaube und das Wiſſen an der Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit haben; und man kann ſagen, daß Günther mit ſeinem Gegner darin übereinſtimmt, daß er dem Glauben und Wiſſen im Allgemeinen den gleichen Antheil in fraglicher Erkenntniß nicht nur bei der Aufnahme des Zuerkennenden, ſondern auch bei der Vollendung des Erkenntnißprozeſſes ſelbſt zumißt. Aber ebenſo iſt zu ſagen, daß er damit das Carteſianiſche Prinzip verlaſſen hat — wie Carteſius ſelbſt. Er behält nur das Selbſtbewußtſein als ein weſentlich nothwendiges Moment, das aber läßt er fallen, daß das reine Selbſtbewußtſein Maßſtab (im ſtrengen Sinn) für alle Erkenntniß ſei, behauptet gerade das Gegentheil; alſo gerade den Haupttheil jenes Prinzipes, das, worin es ſeine eigentliche Bedeutung hat, läßt er fallen. Doch, laſſen wir jetzt den Carteſius und ſein Prinzip. Es iſt zu ſehen, welches die Theorie des Herrn Günther ſei. Wir haben bis jetzt geſehen, daß ſie von der der hiſtoriſch-politiſchen Blätter vorläufig nicht abweicht. Indeſſen bleibt nach dem bis jetzt Ausgeführten immer noch die ſpecielle Frage offen, wie dieſes Verhältniß von Glauben und Wiſſen hinſichtlich der Priorität des Einen oder Andern beſtimmt werde. Und hier iſt es allerdings, daß Stellen in der Güntherſchen Schrift vorkommen, welche, wenn ſie allein ſtünden, dahin interpretirt werden müßten, daß der Verfaſſer dem Wiſſen, dem reinen Selbſtbewußtſein, die Priorität oder wenigſtens Gleichzeitigkeit und Ebenbürtigkeit zuerkenne, während die hiſtoriſch-politiſchen Blätter entſchieden das

Gegentheil thun. S. 223 ff. wird von einem Anonymus geſprochen (es ſind wiederum die mehr genannten Blätter gemeint), welcher ſage, die heidniſchen Philoſophen ſeien vom Ich, dem menſchlichen Geiſte ausgegangen, und haben da wohl endliche Wahrheiten gefunden, aber die höhern (über das Verhältniß des Menſchen zu Gott und dgl.) nicht; ſie haben das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zu Gott als ein normales angeſehen. Das Chriſtenthum habe nun das Gegentheil und damit gelehrt, daß man der Wahrheit nur in der chriſtlichen Offenbarung theilhaftig werden könne; weßhalb man ſich in ein poſitives, „affirmatives", nicht bloß negatives Vernehmen zur Offenbarung ſtellen müſſe. Dieſem nun ſtellt Günther entgegen erſtens, daß dieſe ſogenannten heidniſchen Philoſophen eigentlich keine Heiden geweſen, daß ja gerade ſie, im Gegenſatz gegen das Volk, die Wahrheit erkannt haben. Sodann näher, daß es falſch ſei, auf dieſe Weiſe Offenbarung und Geiſt in Verhältniß zu ſetzen; die Wahrheit ſei, daß die primäre Offenbarung, d. i. die Schöpfung und ſofort der in der Schöpfung geſchaffene Geiſt zur fecundären Offenbarung, welche die Geſchichte, die Offenbarung in Chriſto, iſt, im Verhältniß ſtehe S. 225. 226. Alſo in dem menſchlichen Geiſt als ſolchem hat Gott ſich Ein für alle Mal ebenſo geoffenbart, wie er ſich Ein Mal in Chriſto geoffenbart hat; und zwar iſt dieſe Offenbarung auch durch die Sünde nicht verloren gegangen; nicht in unmittelbarer Folge des Falles wurde der Geiſt des Menſchen verdunkelt [1]), ſondern erſt ſpäter in Folge des ſittlichen

1) Wir treffen hier eine Interpretation des „Siehe, Adam iſt geworden" ꝛc., die ſich von der bekannten Hegelſchen nur dadurch

Verfalles, der Einbuß der Freiheit an die Welt; wenn aber auch, so wäre ja zu sagen, daß er in Christo geheilt sei, so daß er also jetzt wieder wahrhaft als diese Offenbarung Gottes anzusehen sei, etwa wie Einer, dem der Staar gestochen worden, nachher zum Sehen nicht mehr des Arztes bedarf, sondern selbst sehen kann S. 230 ff. Diese Stelle könnte nun so verstanden werden, als wolle der Verfasser den menschlichen Geist ganz ebenso als Quelle der christlichen Erkenntniß setzen, wie die in Christus geschichtlich geschehene Offenbarung es ist; ja als primäre Offenbarung hätte diese Quelle sogar den Vorzug vor der letztern als der bloß secundären Offenbarung. Allein dies wäre sicherlich ein Mißverständniß der Stelle. Denn wie konnte der Verfasser, wenn das seine Meinung wäre, die sogenannte secundäre Offenbarung überhaupt noch als Quelle der Erkenntniß gelten lassen, und vollends, wie er thut, sie als wesentlich nothwendige Quelle erklären? Wäre der menschliche Geist als solcher eine solche Offenbarung Gottes, daß daraus die nämliche Erkenntniß geschöpft werden könnte, als aus der geschichtlichen Offenbarung in Christo, so wäre offenbar die letztere völlig unnütz gewesen und gewiß nicht gegeben worden, und fortan wäre der christliche *Unterricht* unnöthig, denn was zur Offenbarung der Wahrheit noch hinzukommen muß, damit die Erkenntniß vollkommen werde, das ist das *Denken*; gerade dies aber hat der Geist *als solcher*. Wollte man aber der Stelle *die* Meinung unterschieben, daß in dem Erkenntnißprozeß von der primären Offenbarung,

---

unterscheidet, daß unser Verfasser annimmt, das Selbstbewußtsein des Menschen würde sich *auch ohne* Sünde entwickelt haben.

d. h. dem menſchlichen Geiſte auszugehen, und der Unterricht von hier aus ſo lang fortzuſetzen ſei, bis dieſe Offenbarung ausgehe, und die zweite, ſecundäre anfange: ſo iſt fürs erſte auf eine ſpätere Stelle zu verweiſen (S. 379), wo Günther Boden verhöhnt, welcher der Philoſophie ganz das Recht vindicirt, als ſie in Hegel-Strauß geübt, dann aber beiſetzt, wenn ſo die Philoſophie zu Ende ſei, ſo komme die Religion an die Reihe, der Glaube, und der habe dann auch ſein Recht. Sodann aber wäre hiegegen im Allgemeinen zu erinnern, daß Günther gewiß ſo gut weiß, wie jeder Andere, daß die ſogenannte ſecundäre Offenbarung eben nicht bloß Unterricht über gewiſſe Lehren, am allerwenigſten allgemeine Wahrheiten enthält, ſondern eine That iſt, Handlung, Wirklichkeit — Menſchwerdung, Leben, Leiden, Sterben, Auferſtehung, Himmelfahrt des Heilands, Gründung und Organiſation der Kirche —, und daß eine That nur durch ſich ſelbſt offenbar wird, dadurch nämlich, daß ſie als dieſe Geſchichte gewußt wird. Mag alſo der Geiſt eine noch ſo reiche Quelle der Erkenntniß ſein, gerade das, worauf es ankommt, worauf der ſeligmachende Glaube ſich gründen muß, kann er aus ſich ſelbſt nicht zum Bewußtſein bringen, das muß ihm, wenn er es wiſſen ſoll, als dieſe Geſchichte erzählt werden. — Nicht nur das eigentlich Chriſtliche iſt ſo Geſchichte, und ſomit nur durch Offenbarung von Außen zu erfahren, ſondern eben ſo auch die Vorausſetzung desſelben, nämlich die Sünde und von Dem, was mit der Sünde verbunden iſt, wiederum das, worauf es allein ankommt, nämlich daß die Gerechtigkeit Gottes Strafe erheiſchte, und daß dieſe Strafe allgemein und ewige wäre deßhalb, weil es keinem

Menschen gelungen, sich von Sünde und Schuld frei zu halten. Daß wir verderbt sind, uns in einem Zustand befinden, wie wir aus der Hand des Schöpfers nicht können hervorgegangen sein, daß wir der Besserung, der Erlösung bedürfen u. dergl. vermögen wir freilich aus uns selbst zu erkennen; Tertullian schon hat diesen in unserer Seele liegenden Anklängen an das Christenthum eine Schrift gewidmet, und die schönen Gedanken von Paskal zeigen, daß wir eine interessante Theorie hierüber von diesem Denker erhalten haben würden, wenn nicht der Tod ihn übereilt hätte. Allein fürs Erste ist zu sagen, daß diese und die vielen Andern, welche das Gleiche erkannt haben, Christen, vom christlichen Geiste belehrt und belebt waren — es verhält sich hiemit, wie mit dem Ei des Kolumbus —, sodann zweitens, daß eben das eigentlich Geschichtliche: daß dieser Adam gesündigt ꝛc. dann das, worauf es am End' allein ankommt, was ich schon genannt habe, diese Thatsache, dieses Wirkliche, in All jenen Anklängen, in jenem, daß ich sage, natürlichen Christenthum nicht enthalten ist. Es bleibt also dabei: das worauf es eigentlich ankommt, offenbart uns nicht der Geist als solcher, sondern nur die Geschichte. Was uns in unserm eigenen Geist als solchem geoffenbart ist, und was wir aus dieser Offenbarung lernen können, und wäre es auch die vollkommenste Erkenntniß Gottes und unseres Verhältnisses zu ihm [1]), reicht noch lange

1) Was dies betrifft, so hält allerdings Günther viel auf das Selbstbewußtsein; er construirt mit Sicherheit die Trinität daraus. Allein es ist zu sagen, daß er eben Christ ist; er weiß, daß ein dreieiniger Gott ist, vorher, weiß es durch die christliche Offenbarung; und wenn man das schon weiß, dann ist freilich gut erkennen, daß Gott sich als dreieiniger überall offenbart.

nicht aus zur Erlösung. Dazu gehört vielmehr unerläßlich, daß dieser Christus, dieser Jesus von Nazareth, gestorben sei, und daß wir dieses wissen. — Das Alles nun, sage ich, weiß Günther so gut, als wir Andere. Deßhalb ist ohne Weiteres anzunehmen, die angeführten Stellen wollen nicht das Supponirte, sondern nur das besagen, was auch die historisch-politischen Blätter lehren, und die Scholastiker ebenfalls gewußt haben, nämlich daß der menschliche Geist als von Gott geschaffener, auch Quelle der Erkenntniß sei, eine wesentliche Quelle, inwiefern die Erkenntniß durch Denken zu Stande kommen muß. — Es ist durchaus ersichtlich, daß Günther überhaupt etwas aufgebracht war gegen die historisch-politischen Blätter. Da mag ihm wohl begegnet sein, daß er einer Seits Schlimmes in denselben sah, wo solches nicht ist, andrer Seits, daß er selbst, im Gegensatz gegen sie, sich stärker ausgedrückt hat, als sich mit der gehörigen Genauigkeit verträgt.

Eine weitere so ungenaue Stelle findet sich S. 248—251. Die historisch-politischen Blätter sagen, daß die mit Carteſius eingeleitete Philosophie die geoffenbarte christliche Wahrheit dem menschlichen Geist zur Beurtheilung unterstelle, und fordern ihrer Seits für die Philosophie, wenn sie wahre sein wolle, die Stellung im Christenthum (weil sie die absolute und alleinige Wahrheit des Christenthums voraussetzen). Darauf erwidert Günther, daß mit dieser Forderung das verlangt werde, daß Nichts sei, als das Gegebene, nämlich im christlichen Lehrsystem. Es handle sich aber um ein Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung, und wenn von einem Verhältniß die Rede sein wolle, so müsse das christliche Lehrsystem auf der einen, die Philosophie

auf der andern Seite vollendet sein; und sofort frage es sich, ob ersteres dem letztern nicht widerspreche, ob es damit übereinstimme ꝛc.; und endlich die Hauptfrage sei, ob nicht der menschliche Geist aus sich eben dahin, zu dieser Einsicht, gelangen könne. Zunächst ist hier zu sagen, daß natürlicher Weise nicht von zwei Wahrheiten die Rede sein will, sondern nur von zwei Systemen. Jedes System aber will freilich der Ausdruck einer Wahrheit sein. Setzt nun Günther voraus, das christliche Lehrsystem enthalte die Wahrheit, so muß er mit seinem Gegner auch annehmen, daß die wahre Philosophie nur die christliche sei. Setzt er aber dies nicht voraus, sondern vielmehr das, daß es eben vom Geiste erst zu untersuchen, zu prüfen sei, so wäre dagegen zu sagen, daß eine solche Vergleichung irgend eines philosophischen Systems und des christlichen Systemes gar nicht zulässig ist. Das christliche System besteht in Thatsachen, und zwar göttlichen Thatsachen; und bei solchen fragt es sich zunächst nicht, ob sie Wahrheit enthalten, sondern nur, ob sie, als diese bestimmte Wahrheit enthaltend oder seiend (als deren Ausdruck sie sich von selbst geben) wirklich seien, ob für diese Wirklichkeit Beweise in der Geschichte vorliegen. Einem widersprechenden philosophischen Systeme gegenüber läßt sich nur sagen, daß, wenn es wahr wäre, einfach das, was wirklich geschehen ist, nicht könnte geschehen sein. Setzen wir einen nahe liegenden Fall. Es denke Jemand aus sich eine Geschichte Napoleons, construire, wenn es möglich wäre, a priori einen Helden, von welchem, daß er auf Corsika geboren, Napoleon Buonaparte geheißen, französischer General, dann Consul, endlich Kaiser gewesen, im Anfang des 19. Jahrhunderts die Welt gewaltig erschüttert habe,

und alles Andere a priori gewiß, und mit Nothwendigkeit erkannt wäre: so hätte ein Solcher erſtens für den Fall, als ſeine aprioriſche Conſtruction mit der wirklichen Geſchichte übereinſtimmte, ſich unnöthige Mühe gegeben — Welt und Weltgeſchichte haben genug am wirklichen Napoleon, bedürfen eines aprioriſchen nicht, auch nicht ein Mal zur Vergleichung; Marengo, Jena, Auſterlitz, dann der rheiniſche Bund und ſ. f. u. ſ. gewähren eine hinlänglich deutliche Erkenntniß dieſes Erkenntniß-Objektes. Die preußiſchen und öſtreichiſchen Armeen insbeſondere mochten wohl wenig Bedürfniß fühlen, auch noch einen aprioriſch conſtruirten Napoleon zur Mehrung ihrer Erkenntniß ſich vorgeſtellt zu ſehen. Zweitens aber in dem Fall (welcher der wahrſcheinlichere iſt), daß keine Uebereinſtimmung wäre, fragte es ſich gar nicht: wo iſt die Wahrheit, oder was entſpricht der Wahrheit — die in dieſer aprioriſchen Conſtruction enthaltenen Gedanken, oder das von der Geſchichte Erzählte, ſondern das iſt die Frage: was iſt geſchehen, was iſt wirklich? Wenn die ganze philoſophiſche Welt ohne Ausnahme, die Momente von Moskau, Leipzig, Waterloo und endlich S. Helena als dem Begriff von Napoleon, ſomit der Wahrheit widerſprechend fände und ſogar aufs Genaueſte demonſtrirte, ſie wären eben dennoch wahr und ſomit dem Begriff entſprechend — einfach deßhalb, weil ſie wirklich ſind. Genau ſo verhält es ſich mit dem Chriſtenthum. Iſt die Thatſache das Chriſtenthum wirklich, und als göttliche Thatſache von der Geſchichte erwieſen, ſo wäre es lächerlich, zu fragen, ob ſie, oder im Gegentheil ein philoſophiſches (a priori conſtruirtes) Syſtem der getreuere Ausdruck der chriſtlichen Wahrheit ſei; ſowie ſchon zum Voraus das lächerlich wäre,

ein christliches System a priori construiren zu wollen — das christliche System, diese That, diese Wirklichkeit konnte nur Christus construiren, am Kreuze. Strauß hat das besser verstanden; er hat der Philosophie gezeigt, was ihres Amtes ist, wenn und so lang sie den Gedanken, der im Christenthum Wahrheit und Wirklichkeit ist, nicht fassen kann: nämlich zu läugnen, daß diese That geschehen, zu läugnen, daß dieses Christenthum wirklich sei. Das ist sein Verdienst, daß er uns endlich befreit hat, wenigstens Alles gethan hat, was nöthig ist, uns zu befreien von dem Failschen und Markten um einzelne Bestimmungen, ob diese oder jene, oder so oder anders der „Wahrheit" entspreche; es handelt sich einfach um die Wirklichkeit, um das Vorhandensein der Thatsache, näher dieser Thatsache. Wie erhalten wir hierüber Kunde und Gewißheit? Ich habe schon gesagt: Thaten, welche von Andern vollbracht sind, construiren nicht wir (a priori), sondern lernen sie kennen durch die Geschichte — durch Studium der Geschichtsbücher und dadurch, daß wir denen glauben, die sie wissen und uns erzählen, wenn wir nicht selbst dabei gewesen. Dies gilt nicht nur von dem einfachen Dasein der Thatsache, sondern ebenso auch von ihrem nähern Inhalt und Bedeutung. Allerdings muß erkannt, wenn man will, begriffen werden; und dazu gehört Denken, dies aber ist rein Sache des Geistes; aber dieses Denken muß sich an die Thatsache anschließen, muß das Denken des Geschehenen sein, oder: die Momente des Gedankensystems müssen die Momente der That, der Sache sein — die formale Logik ist, wie die frechste Lüge, so auch das nutzloseste Ding in der Welt. Freilich steht das Christenthum uns nicht nur näher, als jede andere Geschichte, sondern ist sogar in ge-

wiſſer Weiſe unſre eigene Geſchichte, wir Alle ſind ſtets handelnde Perſonen in dieſer Geſchichte, aber — das dürfen wir nicht überſehen — erſt und nur durch Anſchluß an das ohne uns Geſchehene; ſo daß alſo die Objectivität als ſolche gar Nichts verliert, ganz dieſelbe iſt, als die jeder andern Geſchichte. — Daß Günther das eben entwickelte Bewußtſein vollſtändig hat, und ſomit an unſrer gegenwärtigen Stelle nur Ungenauigkeit im Ausdruck zu ſehen iſt, welche bei geringerem Oppoſitionseifer vermieden worden wäre, beweist eine ſpätere Erörterung (S. 479) genügend, wo er nämlich die neue Schelling'ſche Anſicht von einer negativen und poſitiven Philoſophie (genau die Anſicht, die in dem eben betrachteten Satze ausgeſprochen wäre, wenn man ihn wörtlich verſtehen dürfte) mit ſiegreicher Dialektik in ihr Nichts zurückführt.

Iſt hiernach die zuletzt angedeutete Stelle als ungenau zu bezeichnen, weil ſie kann mißverſtanden werden, ſo enthält dagegen entſchieden Unrichtiges folgende: „Es iſt ein Circulus vitiosus, wenn dieſer Standpunkt (zur Vermittlung der Philoſophie mit der Offenbarung) einer Seits davon abhängig erklärt wird, daß der Geiſt das Weſen des Chriſtenthums würdige (im richtigen Verhältniß zu ihm ſich erſchaue), andrer Seits aber wieder für dieſe Würdigung auf jenen Standpunkt“ (im Chriſtenthum) „verwieſen wird“, S. 251. Das Chriſtenthum iſt eine Wirklichkeit in der Welt, und zwar eine Wirklichkeit, welche ſich uns als ſolche darbietet, die nicht von uns ſelbſt geſchaffen iſt. Das iſt das Erſte, was der Geiſt hinſichtlich des Chriſtenthums wiſſen muß. Von ſelbſt iſt ihm damit das weitere Bewußtſein gegeben, daß er, um das Chriſtenthum zu erkennen, ſich in

dasselbe hineinstellen müsse; und wenn es nun gleich wahr ist, daß der Geist selbst erkennen muß, daß „kein Anderer für ihn erkennt", so bleibt eben dennoch das Erste auch wahr, sei es ein Cirkel oder nicht. Das Gesetz der Pendelschwingung kann nur der denkende Geist erkennen, aber nicht aus sich, denn er kann sich nicht an einem Punkte befestigen und ist nicht schwer, daß er auf der einen Seite herabfallen könnte, um auf der andern ebenso wieder aufzusteigen, sondern um es zu erkennen, muß er sich in die Natur hinein stellen, die in der Natur wirkliche Pendelschwingung beobachten, messen ꝛc. muß also genau den Standpunkt einehmen, den die Natur angibt, daß von ihm aus sie erkannt werden könne. Es ist also allerdings ein Cirkel: der Geist soll die Natur erkennen, und soll schon vorher den Standpunkt erkennen, den er zu diesem Behufe einnehmen muß, und doch soll er sich von der Natur den Standpunkt bezeichnen und vorschreiben lassen, von welchem aus er sie zu erkennen habe, und dieses soll er anerkennen. Es ist dies ein Cirkel. Aber ich läugne, daß es ein Circulus vitiosus sei, läugne dies so lang, als er wirklich oder vielmehr nothwendig ist. Wenn die Wirklichkeit keine Wahrheit mehr hat, wo soll dann die Wahrheit zu suchen und zu finden sein? Nur für denjenigen ist dieser Cirkel nicht vorhanden, welcher die Dinge geschaffen, und ihnen diese bestimmten Eigenschaften, der Schwere, Bewegung ꝛc., diese bestimmten Gesetze gegeben hat, nicht erst die von einem Andern gegebenen zu erkennen hat. So nun ist auch zu sagen, daß die historisch-politischen Blätter mit ihrer Auffassungsweise sich nicht in einem Circulus vitiosus bewegen, und es ist dies so lang zu sagen, als nicht bewiesen ist, daß wir Menschen das Christenthum

geſchaffen, wir dieſe That vollbracht haben, ſo lang anerkannt iſt, daß hier eine von Gott geſetzte, objektive Wirklichkeit iſt. Entweder wir läugnen das Letztere, und nehmen das Erſtere an (mit Strauß), nun ſo iſt unſerm Forſchungsgeiſt ein weites freies Feld eröffnet; es entſteht dann die Frage: wie ſind doch dieſe Vorſtellungen, die da als chriſtliche circuliren, in die Welt gekommen, und wie iſt das noch mehr Wunderbare geſchehen, daß ſie für objectiv, für Geſchichte, und vollends göttliche Geſchichte gehalten werden? und in der Beantwortung dieſer Frage kann Jeder ſich frei nach Herzensluſt bewegen. Oder wir glauben einſtweilen noch unſern Augen, da wir das Chriſtenthum als Wirklichkeit in der Kirche ſehen, und es ſehen, wie es ſich als Göttliches erweist in derſelben Kirche; dann ſollten wir aber über die Art, wie dasſelbe zu erkennen ſei, ſo wenig verſchiedener Anſicht ſein, als vernünftige Leute darüber, wie die Natur und die Geſchichte überhaupt, oder, um Specielles zu nennen, wie etwa das römiſche Recht, oder das Lehenrecht, oder die Arzneikunde, oder eine Sprache, oder was man immer nennen mag, zu erkennen ſei. Die Wahrheit iſt in der Sache, in der Wirklichkeit ſelbſt; und um ſie zu haben, müſſen wir ſie eben aus dieſer Wirklichkeit heraus holen; dazu gehört, daß wir dabei ſeien. Man kann ſagen, die Sache müſſe zu uns her kommen; aber iſt ſie bei uns, ſo ſind wir auch bei ihr. Solche triviale Bemerkungen ſollte man nicht nöthig haben zu machen. Hegel hat gegen Kant bemerkt, das Anſich der Dinge ſeien eben nur wir ſelbſt, um es daher zu erkennen, müſſen wir uns ſelbſt hinter die Erſcheinung ſtellen. Das iſt inſofern wahr, als wir dabei ſein müſſen, wenn die Wahrheit in uns eingehen, zu uns ſprechen

soll. Aber wenn ich einer außer mir seienden Form, also einer Wirklichkeit, welche nicht ich selbst bin, mich zum Inhalt gebe, so wie ich für mich selbst bin, so habe ich ein Ansich dieses Dinges gelogen, denn jede Wirklichkeit ist eine Selbstheit. Wir sollen zufrieden sein, daß wir Anderes zu erkennen vermögen, daß Anderes also für uns ist; und sollen nicht verlangen, daß wir dieses Andere selbst seien. Es ist wahr: ich selbst muß erkennen, und kein Anderer kann für mich erkennen; aber ganz ebenso ist auch das wahr, daß jeder oder jedes Andere auch selbst ist, und ich nicht für denselben oder denselben sein kann.

Ich bin fortwährend überzeugt, daß derlei Bemerkungen nicht brauchen gegen Günther gemacht zu werden, daß er das Alles eben so gut weiß und anerkennt, und daß er nur in der Hitze der Opposition zu Aeußerungen gekommen ist, welche an und für sich Unrichtiges enthalten würden. S. 251 wird die Frage aufgeworfen: „warum wird das Urtheil des Geistes so abhorrirt von einer Partei, wenn er jenes nicht im Lichte der Offenbarung, d. h. nicht erleuchtet vom Glauben gefällt hat.“ Es versteht sich von selbst, daß dieses „Urtheil des Geistes“ sich auf die christliche Wahrheit bezieht, ein Urtheil über diese ist. Und da läßt sich, im Namen der gemeinten Partei diese Frage am Einfachsten beantworten durch eine andere Frage, etwa folgende: warum wird das Urtheil des Blinden über Strahlenbrechung und Farbenmischung dergl. so sehr abhorrirt? oder: warum wird das Urtheil eines Menschen (des Geistes) über die Geschichte so sehr abhorrirt, wenn er dieses Urtheil nicht im Lichte der Geschichtskenntniß gefällt hat, d. h. ohne entweder durch Anhören von Erzählungen, oder durch Lesen, Studium der

Geſchichtsbücher, d. h. ohne überhaupt von der wirklichen Geſchichte, ſo, wie ſie ſich zugetragen hat, Etwas zu wiſſen? Günther hätte jene Frage nicht aufwerfen ſollen, denn er ſelbſt beantwortet ſie ſogleich ganz ebenſo, wie ich ſie ſo eben beantwortet habe. S. 252 f. nämlich führt er den Satz aus, daß es ebenſo Frevel ſei, die Vernunft zu ertödten (gegen die Offenbarung abſolut ſchweigen heißen), als die Auctorität Gottes zu verwerfen. Moraliſch betrachtet iſt allerdings das Eine wie das Andere Frevel. Ich will es aber nicht moraliſch nehmen, und ſage nur, daß das Eine, wie das Andere eine Thorheit iſt. Thorheit iſt es, Menſch ſein und doch nicht denken wollen; aber eine noch viel größere Thorheit, weil ſich weiſe dünkend, iſt das, über Etwas ein Urtheil abgeben wollen, was man nicht kennt, und Etwas kennen wollen, was man nicht gelernt hat, eine geſchichtliche Thatſache begreifen wollen, ohne die Erzählungen darüber zu kennen und ihnen zu glauben oder, aus Gründen, nicht zu glauben. Eben deßhalb denn, weil es eine Thorheit iſt, über die chriſtliche Wahrheit ein Urtheil abgeben zu wollen, da man doch die Auctorität Gottes verworfen hat, d. h. da man ſich des einzigen Mittels, die chriſtliche Wahrheit kennen zu lernen (welches näher das iſt, daß man der Kirche glaubt, was ſie bezeugt), beraubt hat, weil es alſo eine Thorheit iſt, ein Urtheil abgeben zu wollen über Etwas, was man nicht kennt, deßhalb wird von uns das Urtheil des Geiſtes über die chriſtliche Wahrheit ſo ſehr abhorrirt, wenn er jenes nicht im Lichte der Offenbarung, d. h. nicht erleuchtet vom Glauben (nicht unterrichtet durch die Geſchichte, nicht belehrt durch die Kirche) gefällt hat. Dieſe Antwort hat Günther ſelbſt gegeben; er hätte daher

das Fragen bleiben laſſen und ſo ſich die Zweideutigkeit erſparen können, welche in der Frage, wie ſie ſteht, enthalten iſt.

Daſſelbe gilt vom Folgenden; es iſt nicht wenig unangenehm, Herrn Günther in dieſer Partie zu folgen, denn das Opponiren nach allen Seiten hin bringt Alles in Verwirrung, und macht faſt des Verfaſſers eigne Theorie, nachdem wir ſie ſchon zu kennen glaubten, wieder zweifelhaft. S. 252 wird bemerkt, dieſe Partei habe doch das löbliche Streben nach einer Vermittlung zwiſchen Glauben und Wiſſen; ſie ſchließe ſich damit an die „neue theologiſche Schule" an, welche das Heil in der wiedererweckten Scholaſtik gefunden zu haben glaube, und eine formale Einheit von Glauben und Wiſſen behaupte bei realem Unterſchied; näher ſo, daß das Wiſſen wohl dem Glauben, nicht aber der Glaube dem Wiſſen immanent ſei, daß der Glaube ſelbſt die Dialektik in ſich enthalte, und deßhalb ſich ſelbſt zur Entwicklung überlaſſen werden müſſe. Ich habe oben aus den hiſtoriſch-politiſchen Blättern eine Stelle angeführt (Bd. VIII. S. 452) welche den Anſchluß dieſer Blätter an dieſe „neue theologiſche Schule" bezeichnet. Was nun aber dieſe neue Schule ſelbſt betrifft, ſo iſt damit, daß ſie reproduzirte Scholaſtik genannt wird, noch kein hinreichendes und annehmbares Urtheil über ſie abgegeben, in wiefern dieſes Urtheil nämlich verurtheilend ſein ſoll. Eben ſo iſt damit, daß geſagt wird, ſie lehre eine einſeitige Immanenz, oder faſſe die Offenbarung als das Weitere, Umfaſſendere, ſo, daß das menſchliche Erkennen davon umſchloſſen werde, nicht bewieſen, daß ſie damit etwas Unwahres lehre; denn wenn nun ein Mal blos das Wiſſen im

Glauben, nicht aber umgekehrt enthalten ist, so kann nicht anders gelehrt werden, und soll nicht anders gelehrt werden, wie einseitig auch diese Lehre sei; ist die Wirklichkeit einseitig, so muß es auch die Lehre sein. Uebrigens weiß diese neue Schule so gut, als Andere, daß auch der Glaube im Wissen enthalten ist, *insofern*, als wir durch bestimmtes, festes Wissen bewogen, gezwungen werden, uns ganz dem Glauben, der Auctorität hinzugeben. Dieses Wissen aber, welches in dieser Hinsicht der Grund des Glaubens genannt werden kann, ist das, daß die *Kirche*, dieses Allgemeine, dieser Körper Christi, besser weiß, was christliche Wahrheit ist, als der einzelne, der subjective Geist, denn es ist ferner das Wissen, daß dieselbe Kirche sich als Anstalt Christi, belebt und bewegt vom Geiste Christi, und damit als infallibel *erweist*. Dieses Wissen, das für Jeden ist, der die Augen öffnen will, das rein Erfahrungswissen ist, geht dem Glauben als dessen Grund, näher Beweggrund, voran, überzeugt uns nämlich, daß wir, um die christliche Wahrheit zu erkennen, schlechthin glauben müssen. Und jetzt erst *diesem* Glauben ist das Wissen immanent, d. h. das so zuerst Geglaubte soll so viel möglich auch Gewußtes werden; und zwar ist diese Immanenz allerdings eine einseitige, denn die christliche Wahrheit muß vorher Geglaubtes, durch den Glauben *Bekanntes* sein, dann erst kann sie Erkanntes, Gewußtes werden, ganz ebenso, wie irgend ein physisches Gesetz zuerst bekannt sein muß, bekannt aus der Erscheinung, worin es zu Tage tritt und sich erweist, ehe nur daran gedacht werden kann, es auch zu erkennen. Es ist noch deutlicher einfach zu sagen, daß was wie immer gewußt wird, ohne vorausgegangenen Glauben, ohne *daß dieser*

bestimmte Glaube sich zum Wissen entwickelt hätte, nicht christliche Wahrheit ist, denn diese ist nun ein Mal geschichtlich, und die Offenbarung derselben in der Kirche, und nur in der Kirche hinterlegt. — Ebensowenig endlich ist, daß diese „repristinirte Scholastik" auf Irrwegen sei, damit bewiesen, daß der Verdacht des logischen Pantheismus oder speculativen Rationalismus auf sie geworfen, oder auch gesagt wird, sie stehe auf Jakobi-Kantschem Standpunkt (S. 255—264), denn solchen Anschuldigungen kann man keinen Glauben schenken, wenn sie nicht triftig und genügend als gegründet erwiesen sind. Ich will bei dieser Partie nicht länger verweilen, es ist zu unangenehm. Diese Opposition gegen die sogenannte neue Schule zieht sich fort bis S. 278. Ich glaube diese Schule zu kennen; und halte eine ausführlichere Darstellung ihrer Grundsätze und Theorie, und eine Apologie derselben für unnöthig, da ihre Häupter selbst thätig genug sind, und auch so deutlich schreiben, sich immer so bestimmt erklären, daß man meinen sollte, sie könnten nicht mißverstanden werden. — So wird S. 229 den historisch-politischen Blättern deßhalb, weil sie das Verhältniß des Menschen zu Gott als ein lebendiges erfassen, vom Verfasser der Spott angethan, daß sie einen „bukeligen Halbpantheismus" haben, und S. 313 gesagt, daß sie ganz pantheistisch das Verhältniß Gottes zur Welt fassen, wie das des (logisch) Allgemeinen zum Besondern. Damit ist Nichts ausgerichtet. Die historisch-politischen Blätter ihrer Seits haben es freilich auch nicht besser gemacht. „Der Hermesianismus", heißt es Bd. VIII. S. 199, „ist als Irrlehre verworfen; die Güntherſche Schule durch ihn stark compromittirt." Sie hätten dies Letztere beweisen, oder es

zu ſagen bleiben laſſen ſollen. Wenn Günther auch nur das einzige Verdienſt hätte, ſeit einer Reihe von Jahren gezeigt zu haben, daß ein katholiſcher Theologe ſich mit der Wiſſenſchaft beſchäftigen kann (was in Abrede zu ſtellen bei den Proteſtanten faſt Mode geworden iſt), und zwar ſo, daß ſeine Leiſtungen, auch nur rein wiſſenſchaftlich angeſehen, jedwedem Produkte der modernen Wiſſenſchaft an die Seite dürfen geſtellt werden: ſo wären wir ihm ſchon dadurch zu nicht geringem Dank verpflichtet; obgleich uns dieſes nicht abhalten darf, auch das Unrichtige und Schiefe, welches wir bei ihm finden, namhaft zu machen.

Wenn wir S. 278 folgende Stelle von Günther leſen: „Es iſt unrichtig, daß durch das Wiſſen zur Ueberzeugung Nichts hinzukomme, denn wenn der Glaube ſelbſt, das unmittelbare Wiſſen, Gegenſtand des Wiſſens wird, ſo iſt doch die Gewißheit größer;" näher: „da in der durch Chriſtus primitiv erlösten Menſchheit die Natur nie ohne Gnade, und die Gnade nie ohne Natur iſt," ſo gibt es in Wahrheit keine zwei Gewißheiten und keine zwei Wahrheiten, eine philoſophiſche und eine theologiſche [1]), und zweitens das Werk Gottes in der Weltgeſchichte wird dadurch nicht zum Menſchenwerke herabgeſetzt, weil der Menſchengeiſt von jener den zureichenden Grund in einem Gedanken der göttlichen Intelligenz gefunden hat; und hierin auch Gott nicht vorgedacht, ſonder ihm in ſeiner Gedankenwelt nur nachgedacht haben will;" und wenn wir damit noch andere Stellen verbinden, wie S. 325 „die Wiſſenſchaft iſt . . . doch nur

1) Was ich als die Anſicht des Verfaſſers weiter oben nur, und zwar faſt gewaltſam, vermuthen mußte.

die Verklärung der Vorausſetzung durch Ueberſetzung der letztern aus dem Gebiet der Unmittelbarkeit in das der Mittelbarkeit oder des Denkens, das die letzten Gründe für jene im Abſoluten ſucht; ſie iſt gleichſam die ideale Probe für das reale Facit;" oder: „man braucht die frühern Auctoritäten gar nicht zu verwerfen, ſondern ſie bleiben, und es geſellt ſich ihnen nur eine weitere, nämlich die Wiſſenſchaft, bei, welche als dieſes Hinzugekommene, aber nur ſo zu reſpectiren iſt (S. 325. 326)": ſo ſehe ich in der That nicht ein, wo der Punkt liegt, der der Grund zu vorliegender Oppoſition, zu dieſem Bekämpfen ſein könnte. Wenn die „neue Schule" der Lehre angeklagt wird, daß zu der Ueberzeugung, die durch den Glauben gewonnen worden, Nichts hinzukommen könne, ſo iſt dieſe Beſchuldigung, aber auch dieſe Lehre der neuen Schule in gewiſſem Sinne wahr, nämlich inſofern, als mit der Ueberzeugung einfaches Feſthalten an der chriſtlichen Wahrheit, am chriſtlichen Geiſte, verbunden, und auf dieſes Feſthalten zunächſt geſehen iſt. Ich möchte wiſſen, durch welche Wiſſenſchaft, durch was immer, die Ueberzeugung eines Martyr noch vermehrt werden könnte; und bei weitem der größte Theil der Martyrer hat dieſe Ueberzeugung lediglich durch den Glauben, durch dieſes unmittelbare Wiſſen, gewonnen. In dem Sinn aber, wie Günther dieſe Anſicht beſtreitet (in rein theoretiſcher Hinſicht), iſt ſie mit Nichten der „neuen Schule" eigen. Im Uebrigen bin ich überzeugt, daß dieſe „repriſtinirte Scholaſtik" Alles, was der Verfaſſer in den zuletzt angeführten Sätzen ſagt, ohne Weiteres unterſchreiben würde. Aber gerade das hier Ausgeſprochene enthält die Fundamentalwahrheit, worauf es ankommt. Wo iſt alſo Differenz und Grund zum Streiten?

Freilich ſchon der nächſte Satz iſt wieder ein Fehde-Handſchuh. „Man wird," heißt es S. 278, „nun freilich gegen dieſe Beleuchtung des Verhältniſſes zwiſchen Glauben und Wiſſen nach dem bekannten Lichtſchirme mit der Deviſe Nil innovetur — Semper et ubique — greifen, und ſich zu dem Zweck auf die Methode . . Auguſtins . . berufen;" ein Satz, worin Günther, wie man ſieht, behauptet, daß er abgewichen ſei von den Grundſätzen, welche von den katholiſchen (kirchlichen) Theologen aller Zeiten feſtgehalten worden, und welche ins Beſondere von der „neuen Schule" die ihnen gebührende Achtung und Geltung wieder erlangt haben. Allein wie kann er das behaupten, da er unmittelbar vorhergeſagt hat, der Menſchengeiſt ſoll (nach ſeiner Anſicht) Gott nicht vor- ſondern nur nachdenken, und nachher: die Wiſſenſchaft ſei nur die ideale Probe für das reale Facit, und ſei nur als Hinzugekommenes, als Verklärung der Vorausſetzung zu reſpectiren? Lehren denn die andern Theologen, vornämlich die von ihm angegriffenen, etwas Anderes, als dies? Wo iſt alſo Differenz, wo ſind zwei Parteien? Doch ich muß, ehe ich das Urtheil abſchließen kann, Herrn Günther noch weiter, in ſeine Betrachtung über Auguſtin folgen.

Der zuletzt angeführte Satz bildet den Uebergang zu dieſer Betrachtung. Von Auguſtin aber ſagt der Verfaſſer, daß derſelbe zweideutig ſei in ſeinen Ausdrücken; auf der einen Seite nämlich behaupte er die Nothwendigkeit des Ausgehens vom Glauben, auf der andern, daß man auch vom Wiſſen ausgehen könne. Zum Beweiſe des Erſtern werden die bekannten Ausſprüche dieſes Kirchenvaters „Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus;

Auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem“ etc. angeführt, zum Beweise des Zweiten aber das, daß Augustin die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott aus der Vernunft, und aus dieser Ebenbildlichkeit weiter die Trinität erkannt habe (das ist ungenau. Augustin wußte als Christ, daß Gott dreieinig ist; er suchte dann freilich hernach diese Trinität, aber nur diese schon geglaubte, zu begreifen); sodann aber hauptsächlich das, daß Augustin das Glaubenkönnen von der Vernünftigkeit abhängig macht — credere non possemus, nisi rationales animos haberemus etc.; und demnach wird gesagt, nach Augustin sei der Weg vom Wissen zum Glauben nicht unmöglich (S. 288), und wenn derselbe auch der umgekehrte sei, so sei er doch nicht verkehrt (S. 281). Allein es scheint hier ein Mißverständniß obzuwalten; das Leben Augustins ist am besten geeignet, dasselbe zu heben. Augustin kam durch Wissen zum Glauben. Nachdem er sich in allen möglichen Lebensarten herumgetrieben, in die Tiefen der höchsten Wissenschaften gedrungen, und, um sich ja der rechten Wahrheit zu versichern, sich gerade an diejenige Häresie angeschlossen hatte, welche das wahre Verständniß der christlichen Wahrheit mit frecher Zuversicht versprach, nachdem er so auf alle Weise das Heil gesucht und nicht gefunden hatte: so kam er, zugleich mit dem Bewußtsein hievon, zu dem weitern Bewußtsein, daß das Heil nur in der Kirche sei, nur in dem Glauben, dessen Substanz und Trägerin die Kirche ist. So ist Augustin durch das Wissen zum Glauben gekommen. Dieses Wissen ist das, daß man, um die Wahrheit zu wissen, glauben und nur glauben müsse. Ich habe schon oben dieses dem Glauben vorangehende Wissen näher

bezeichnet. Wir könnten freilich nicht glauben, wenn wir nicht Vernunft hätten — die Thiere glauben nicht —; die Vernunft aber muß uns ſagen, warum wir glauben müſſen. Es verhält ſich damit, wie bei Kant mit dem durch die Kritik der Vernunft vermittelten Wiſſen, daß die menſchliche Vernunft nicht im Stande ſei, die höchſten Objekte zu erkennen, wie ihr in der alten Metaphyſik war aufgebürdet worden. Darnach iſt folgender Satz des Verfaſſers zu verſtehen, reſpective zu berichtigen: „Vom Glauben alſo wird freilich urſprünglich überall ausgegangen und zum Wiſſen fortgeſchritten, aber ebenſo gewiß iſt es, daß der Glaube nicht ausſchließlich auf das Wahrhalten der hiſtoriſchen Offenbarung beſchränkt werden darf, indem ſowohl das Selbſtbewußtſein, als Gottesbewußtſein den Glauben in ſich ſchließt, wie andrer Seits der Glaube im weitern Sinn als Auctoritätsglaube, das Vernunftwiſſen vorausſetzt" S. 287. — Wir wiſſen, wie Auguſtin, nachdem er ein Mal zu dem Bewußtſein gekommen war, daß man glauben müſſe, und nur glauben, wie er, ſage ich, an dieſem Glauben als dem Erſten und Bleibenden feſtgehalten hat, ohne doch aufzuhören, zu denken, zu forſchen. Das im Glauben unmittelbar Erfaßte, Bekanntgewordene, nun auch zu einem Moment ſeines Selbſtbewußtſeins zu machen, zum Erkannten zu erheben, zu vermitteln, dieſe „einſeitige Immanenz" des Wiſſens im Glauben zu vollbringen, war fortan die Aufgabe des wiſſenſchaftlichen Lebens des heiligen Auguſtin. Unſer Herr Verfaſſer anerkennt dies, ſtellt es gar nicht in Abrede, ſucht aber den Grund davon darin, daß Auguſtin nach Platoniſcher Weiſe Gott als den abſtract Unveränderlichen, abſolut Einfachen ꝛc. gefaßt habe, ſowohl nach

dem Wesen an sich, als nach seiner Macht und Freiheit fast pantheistisch — eigentlich ganz pantheistisch, wenn nicht andere Stellen doch zeigten, daß er denn doch nicht Pantheist gewesen S. 289—294. Nein! Pantheist war Augustin nicht; oder wenn man dadurch dem Pantheismus verfällt, daß man Gott als den Allmächtigen begreift, so muß man auf der andern Seite wenigstens aufhören, den Pantheismus zu blamiren. Weder Pantheismus, noch Calvinismus war es, was den Augustin zu der Lehre von der einseitigen Immanenz trieb und darin festhielt, sondern das Bewußtsein war es, daß die Objectivität, die Wirklichkeit, aus ihr selbst zu erkennen sei; wie ja unser Verfasser selbst einen Ausspruch von Augustin anführt (S. 284—286), daß der Mensch wohl über das, was in ihm ist, Auskunft geben könne, nicht aber über das, was Gott für das Menschengeschlecht gewirkt hat; da müsse man vielmehr die Geschichte fragen. Daß er sodann näherhin am kirchlichen Glauben so unbeugsam festhielt, war, weil er das Bewußtsein hatte, daß das Christenthum eben in der Kirche seine Wirklichkeit hat, daß hier diese Objektivität ist, welche zu erkennen. Wenn ich daher gegen folgende Sätze: „die Freiheit des Menschen hat mit seinem Cogito ergo sum Cartesius gerettet auf dem Boden der alten Kirche, und auf dem Boden des bereits calvinisirten Frankreichs“ (S. 294) und: da das Dogma alle Auctorität durch die Scholastik verloren hatte, so wollte Cartesius „dem erkennenden Geiste wieder eine Auctorität sichern, die ihm näher liegt, als jede äußere, nämlich jene, die ihm als einer causalen Substanz zukommt, um sodann von ihr aus jede andre für die Wissenschaft zu erobern“ (S. 294) Nichts

bemerken will, obgleich ein kleiner Commentar Nichts ſchadete: ſo muß ich dagegen förmlich proteſtiren gegen den Satz, daß die Reſtauration der Theologie nicht von Auguſtin ausgehen dürfe, ſondern von Carteſius, dieſer „zweiten und verbeſſerten Auflage des Auguſtin“ (ib.), denn wenn ſelbſt (was aber nicht wahr iſt) dem Auguſtin nicht zum Bewußtſein gekommen wäre, daß der Glaube ein vernünftiger ſein, daß man wiſſen muß nicht nur was, ſondern auch warum man glaubt, und warum unbedingt, ſo iſt ja Auguſtin ſelbſt ein lebendiges Exempel davon, wie man durch beſtimmtes Wiſſen zum Glauben kommen könne, und welchen Werth dieſer in ſeinem Urſprung ſo vermittelte Glaube habe; um ſich dies ſagen zu laſſen, brauchte man nicht auf Carteſius zu warten, und braucht jetzt nicht auf ihn herunter zu ſteigen, wie wenn vorher Nichts geſchehen wäre; ſchon das Leben Auguſtins lehrt die nämliche Wahrheit, und lehrt ſie beſſer, unzweideutiger, der chriſtlichen Wiſſenſchaft einträglicher, als das Cogito ergo sum des Carteſius. Daß ohnehin die Theologie ſich nicht reſtaurirte, ſondern deſtruirte, wenn ſie das Cogito ergo sum in ſeiner vollen Bedeutung und mit der ganzen Conſequenz acceptirte, iſt bereits hinlänglich erörtert.

Soviel hierüber. Wenn Günther zum Schluß dieſer Betrachtung über Auguſtin alſo ſpricht: es handelt ſich jetzt nicht mehr einfach um Deutung der Geſchichte, ſondern „um die Entdeckung eines Standpunktes auf den Höhen der Ideenwelt, von welchem aus dem Geiſt der Blick gewährt iſt hierüber auf den Boden der Geſchichte, um hier ſowohl das verrufene Ereigniß zu conſtatiren, als das Erwieſene zu Ehren zu bringen“ (S. 295), ſo ſage ich hiezu gerne

Amen. Aber es handelt sich darum nicht nur jetzt, sondern hat sich zu allen Zeiten darum gehandelt — Thomas und Augustin sind dessen eben so gut Gewähr, als des Carteſius Selbstbewußtsein dazu dienen kann, dieſen Gedanken an die Hand zu geben. Aber wie zu allen Zeiten, so ist auch in der unsrigen und ist für immer nothwendig die Geschichte das Fundament, das nicht erschüttert werden darf noch kann. Für die Allermeisten, für das ganze Volk, bleibt sie es allein; die aber weiter gehen, einen Bau darüber aufführen, müssen ihn eben nur darüber aufführen, müssen dieſes Fundament liegen lassen, wie es gelegt ist. Alle philoſophiſche Erkenntniß ist, mit dem kürzeſten und genaueſten Ausdrucke bezeichnet, das Wiſſen des Wiſſens; das Wissen als ſolches aber oder das einfache Wissen ist das Wiſſen des Wirklichen. Unſerer Zeit ist das Zeugniß zu geben, daß sie sich aus Kräften anstrengt, dieſe Wahrheit sich zum Bewußtsein zu bringen, und nach dieſem Bewußtsein ihr Handeln einzurichten. Jene Höhen der Ideenwelt — wo wollen wir sie suchen, wo werden wir sie finden? Wir sind etwas weiter, als Plato, haben nicht mehr Ideen nur als ſolche, ſondern die Idee verwirklicht. Chriſtus ist (wenn man dieſen etwas ſchiefen Ausdruck gebrauchen will) die Idee, näher ſo 1) daß die ganze Idee in ihm verwirklicht ist, und 2) er, dieſe beſtimmte Perſon, die einzige Verwirklichung der Idee ist. Wo sind alſo jene Höhen der Ideenwelt? Da, wo Chriſtus ist und lebt. Die Kirche, die lebendige Kirche ist dieſe Ideenwelt. Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi; auxilium meum a Domino, qui fecit coelum et terram. Das ist der Berg, auf welchem wir uns aufſtellen müſſen, um in Ferne und Nähe

zu ſehen; von hier aus bringt Licht in alle Regionen. Aber dieſer Berg iſt ſchon geſetzt; bilden wir uns ja nicht ein, daß wir ihn ſetzen oder geſetzt haben.

Schön und befriedigend iſt eine Erklärung, welche Günther S. 324 ff. gibt, veranlaßt durch eine Aeußerung in Dr. Joſ. Hillenbrands Geſchichte der philoſophiſchen Idee. Hillenbrand ſagt, im Mittelalter habe keine Wiſſenſchaft ſein können, weil man es da nur mit Fertigem (dem ſchon fertigen Begriff auf der einen, und dem fertigen Dogma auf der andern Seite) habe zu thun gehabt, (dieſe Leute haben es freilich mit nichts Fertigem zu thun; das iſt eben die Miseria). Erſt mit der Reformation, zugleich Tochter und Mutter der Philoſophie (die Philoſophie Mutter kam wahrſcheinlich aus Utopia, da es ja im Mittelalter d. h. vor der Reformation in der wirklichen Welt keine Philoſophie gegeben habe) ſei die freie Subjektivität zu ihrem Recht gekommen, und ſo Wiſſenſchaft geworden. Dagegen ſagt nun Günther: Allerdings ſei „die eigentliche Wiſſenſchaftlichkeit da noch nicht eingetreten, wo der Denkgeiſt ſie noch ausſchließlich mit der denkenden Betrachtung des Gegebenen beſchäftigt.“ Allein darum müſſe man doch nicht damit oder da anfangen, wo man enden ſoll, nämlich mit Abſtraction, Vorausſetzungsloſigkeit, vielmehr mit einem Gegebenen — nach Hegel ſelbſt. „Jeder wiſſenſchaftliche Prozeß verläuft ſich nach den 2 Factoren ſeines Entſtehens und Beſtehens in zwei Perioden, wovon in der erſten der Denkgeiſt ausgeht von Gegebenem als einer Vorausſetzung für ihn; in der zweiten aber von ſich ausgeht um auf das Gegebene überzugehen, und zwar in anderer Weiſe, als in der ſeines erſten Anfangs, nämlich um es jetzt, nach-

dem er den Gedanken in der selbstbewußten Gottheit gefunden, selbst zu setzen. So ist „die Setzung des früher Vorausgesetzten nur eine formale," nicht eigentlich Werk des Geistes. „Die Wissenschaft ist auf diese Weise doch nur die Verklärung der Voraussetzung, durch Uebersetzung der letztern aus dem Gebiet der Unmittelbarkeit in das der Mittelbarkeit oder des Denkens, die die letzten Gründe für jene im Absoluten sucht. Sie ist gleichsam die ideale Probe für das reale Facit" (324. 325). Deßhalb braucht man, zur Wissenschaft gelangt, die frühern Auctoritäten gar nicht zu verwerfen ꝛc. S. 325 ff.

Diese Aeußerungen erinnern an die frühern Lehren, welche derselbe in seiner Vorschule zur speculativen Theologie aufgestellt hat, besonders I. S. 84 ff. II. S. 232 ff. 243 u. a. Weit unbefriedigender ist Manches in diesem seinem neuesten Werke, z. B. gleich die Stelle S. 326, wo der Satz: „die wahre Religion ist die wahre Philosophie" unbedingt invertirt wird: „die wahre Philosophie ist die wahre Religion," und dem Cartesius beigepflichtet, da eben er dieses Prinzip formulirt habe. Den nämlichen unangenehmen Eindruck macht alles Folgende bis S. 348, wo gegen den „Anonymus" (in den historisch-politischen Blättern) in bitterer Weise nicht nur Cartesius, sondern auch Kant mit seinem „daß die Dinge sich nach uns, nach unserm Denken richten müssen," und Schellings Theogonie und Identität in Schutz genommen, und die Scholastik angegriffen wird. Es ist sehr zu bedauern, daß Günther in so heftigen Conflikt mit den historisch-politischen Blättern gerathen ist, denn diesem Umstand sind die Aeußerungen zuzuschreiben, welche immer wieder das Urtheil,

wenn man glaubt, es abschließen zu können, in Suspenso halten. Es ist nun aber ein Mal eine Sache von großer Wichtigkeit geworden, und kann deßhalb hier der Wunsch nicht unterdrückt werden, der verehrte Verfasser möge das in der Vorrede zu gegenwärtiger Schrift in Aussicht Gestellte bald geben. Sind die von Außen im Weg stehenden Hindernisse entfernt, wird er sich ganz auf eigenem Grund und Boden bewegen, so wird — das kann man sicher erwarten — seine Sprache durchsichtiger sein, und der Sinn, wie er wirklich ist, nach allen Seiten, sich dem Auge des Beobachters offen und deutlich darstellen. —

Der eben betrachtete Abschnitt ist wie gesagt, der richtigste im ganzen Buche, weil er das formale Prinzip, worauf es vor Allem ankommt, bespricht. Aber auch die drei noch folgenden bieten großes Interesse; sie gaben uns die materialen Fundamentalsätze Günthers und damit zugleich ein Mittel an die Hand, das entwickelte formale Prinzip noch näher, als bisher, zu verstehen und zu würdigen.

Der zunächst folgende vierte Abschnitt „über Consequenz und Consequenzmacherei" S. 349—406 bespricht die verschiedenen Ansichten über die Hegelsche Philosophie, ob sie Immanenz oder Transcendenz lehre, ob das Eine oder Andere daraus zu folgern sei; sodann die daran sich knüpfenden Vereinigungsversuche Neuerer; endlich einige gegen die Straußische Kritik gerichteten Versuche auf protestantischem Boden, welche, wenn man sie consequent verfolgen wollte, eben dahin führten, wo Strauß ist. Zuerst wird Feuerbach eingeführt, welcher Hegeln einen Vorwurf darüber macht, daß er Transcendenz, Jenseitigkeit Gottes,

lehre, selbst aber schlechthin Immanenz lehrt (wornach das Selbstbewußtsein Gottes das Wissen des Menschen um sich wäre). Gegen diese Feuerbach'sche Meinung bemerkt der Herr Verfasser, daß bei derselben von einem Bewußtsein Gottes nicht die Rede sein könne, denn weil Gott, dieses Allgemeine, im Einzelnen auf und untergegangen, so könne er sich als dieses Allgemeine, als diese Monas, nicht erkennen, einfach deßhalb, weil sie nicht mehr ist, S. 362. Uebrigens setzt er, mit Recht, hinzu, daß im Hegel'schen System Transcendenz zu sehen völliges Mißverständniß dieser Philosophie sei, denn wo Ein Prinzip für Natur und Geist sei, und diese Beiden gleich seien, da transcendire keines über das andre, sondern überall sei einfach das begriffliche Naturbewußtsein — (das Allgemeine, Besondere, Einzelne) S. 368. — Hernach S. 371 ff. wird ein Versuch von Reiff, die beiden Richtungen zu vereinigen, in welche die Hegel'sche Philosophie sich gespalten hat, gewürdigt, und nachgewiesen, daß Reiff selbst in der That auf der äußersten Linken stehe. Dann werden Mad. Bremer, Boden und Sartorius, welche gegen Strauß geschrieben, aber durch zu weit getriebene Ebenbildlichkeit selbst dem Pantheismus oder in weiterer Consequenz dem Standpunkt Strauß's verfallen seien, eingeführt und kurz abgefertigt S. 375 ff. Wichtiger ist die Frage, woher es komme, daß der Kant'sche Dualismus in das Identitätssystem ausgelaufen sei. Antwort: weil es nicht wahrer Dualismus gewesen, sondern nur der Gegensatz von Denken und Sein, so daß dem Geist (Denken) die Objectivität, dem Sein (der Natur) die Subjectivität fehlte, und so Beide wesentlich zusammengehörten, damit ein Ganzes sei. So war es natürlich, Gott als ihre Einheit (Identität) zu

nehmen S. 369 ff. — Die angeführten Verſuche auf proteſtantiſchem Boden, welche ſamt und ſonders, namentlich auch die von Bremer, Boden und Sartorius, auf ganzen oder halben Pantheismus hinaus laufen, und worin Günther überhaupt die Differenz des Proteſtantismus von der katholiſchen Lehre erblickt, veranlaſſen denſelben zu folgender beachtenswerther Betrachtung: „So hat denn in unſern Tagen die neuplatoniſche Wurzel, welche auf dem Boden der alten Kirche durch das Mittelalter herab allerlei Zweige und Blätter getrieben, auf evangeliſchem (!) Boden ihre Wunderblüthe im alten, und ihren Fruchtknoten im neuen Hegelthum angeſetzt. Wenn aber die Frucht reif geworden, ... ſo fällt ſie nach dem Geſetz des Widerſpruchs vom Baum des chriſtlichen Lebens.“ — „Die Negation jeglicher Transcendenz im Leben des abſoluten Geiſtes iſt jene Reife, die aber auch in der Affirmation ausſchließlicher Immanenz zugleich dem Zuſtand allmähliger Fäulniß anheim gefallen iſt.... Und jene iſt ſchon eingetreten in dem modernen Atheismus als Autotheismus, der ſo neu und ſo ſelten, wie der logiſche Pantheismus als Monismus des Gedankens iſt, und in dieſer Geſtalt ganz und gar der Ehre werth: dem Dualismus der Kreationstheorie als Miſtbeet zu dienen“ S. 389. — Seine eigene Theorie aber im Gegenſatz gegen die in der Hegel'ſchen Philoſophie ausgeprägte Immanenzlehre drückt der Verfaſſer an dieſer Stelle in Folgendem aus: Der Geiſt erfaßt ſich als geworden, ſomit auch als beſchränkt — weil auf ein fremdes Daſein angewieſen; ſomit als etwas Relatives, und folglich ebenſo als Negativität, wie als Poſitives. Die Negation dieſer Negativität führt ihn auf ein aus und in ſich ſelbſt ſeiendes, d. h. unbedingtes Sein —

absolutes Subject-Object. Daß dieses nicht blos Gedankending, sondern wirklich, real sei, wird bezeugt durch die Realität des Ich, denn was so wesentlich zum Selbstbewußtsein gehört, muß ebenso wirklich sein, wie das Selbstbewußtsein (oder das Ich) selbst. Ferner: wie das Ich sich das Sein nicht gibt, sondern sich als Sein findet, so gibt sein Denken auch dem Absoluten nicht das Sein, sondern setzt es nothwendig voraus. So ist Gott das persönliche Absolute, d. h. nicht das, sondern der Absolute. Er nimmt sich nicht aus einer Differenz, in welcher er sich etwa geoffenbart hätte, zurück, sondern ist sich an sich selbst bewußt; im ersten Fall wäre er nicht absolut S. 365—367.

Die im Vorigen berührten Versuche von Mad. Bremer und Sartorius veranlassen, weil sie die Ebenbildlichkeit mit Gott dahin verstehen, daß sie Wesenheit Gottes in der Welt erblicken, Günthern zu einer Betrachtung über die Ebenbildlichkeit. Dieser (5te) Abschnitt ist überschrieben „die Ebenbildhauer in der Wissenschaft" — Alles nach Wiener Art. S. 406—460. Es wird der psychologischen Versuche von Vorländer und Beraz, und des Gewäsches von Zschokke in seiner Selbstschau erwähnt, und gesagt, daß all das auf Pantheismus hinauslaufe, weil das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt sei, wie das des Allgemeinen zum Besondern. Näher wird sodann Augustin als Vater dieser Ebenbildhauerei genannt, dabei jedoch bemerkt, daß bei diesem doch das christliche Prinzip obgesiegt habe S. 437—450. Hiegegen gibt Günther seine eigene Theorie ungefähr in Folgendem an: „Mit Erfolg aber vertheidigt gegen beide (ꝛc. Tritheismus und Unitarismus, zwischen welchen Augustin schwebte) konnte die Trinitätslehre nicht

früher werden, als bis es dem Geiſte wiſſenſchaftlich gelungen, dem Prozeß ſeiner eigenen Perſönlichkeit (Ichheit) auf die Spur zu kommen, und ſo von hier aus den jeder andern Subſtanz zu begreifen." — „Der erſte Schritt, welcher dort mit Glück gemacht wurde, war auch zugleich der erſte Schritt zur Emancipation des Denkgeiſtes vom Begriff und ſeiner bisherigen Alleinherrſchaft. Wo der Geiſt den Ichgedanken als Reſultat eines innern Vorganges begriffen, da findet er ſich auch als Einheit in der Freiheit, und daher nicht blos Sich als Ebenbild Gottes, ſondern auch alles Leben, inſofern es Offenbarung des Seins, wenn auch eines erſchaffenen, nicht abſoluten iſt." — „Und wie jedes einzelne Moment in der Selbſtvermittlung Gottes zur Perſönlichkeit — ſchon Perſon iſt und im Verein mit den Uebrigen die göttliche Perſönlichkeit conſtituirt: ſo verhält es ſich auch mit den einzelnen Coefficienten des kreatürlichen Weltganzen. Jeder Factor als ſolcher iſt ſchon Ebenbild Gottes weil er Subſtanz, Realprinzip in der Form der Subject-Objectivität iſt; — der Geiſt in ſeiner Einzelheit ſo gut, als die Natur in der Totalität ihrer Zeugungen; und alle zuſammen ſind ebenfalls und abermals das Ebenbild vom Urbild der dreipersönlichen Gottheit. Der Unterſchied aber liegt nur in dem umgekehrten oder Contrapoſitions-Verhältniß, in welchem das Moment der Einheit zu dem der Dreiheit ſteht. In der kreatürlichen Sphäre bilden zwei weſentlich verſchiedene Subſtanzen ſamt ihrer Syntheſe (die als ſolche gleich weſentlich von jeder einzelnen verſchieden iſt) ebenſo eine formale Einheit unter dem Exponenten der Nicht-Ichheit des Abſoluten, wie in der Sphäre des abſoluten Lebens drei (dem Weſen nach identiſche) Perſonen als Form-Unterſchiede mit

der Kategorie absoluter Ichheit eine und dieselbe substanzielle Wesenseinheit gestalten" — S. 450. 451. Den Schluß dieses Abschnittes bildet ein gegen Ullmann gerichteter Excursus, dessen ich darum erwähne, weil er eine wohlthätige Rückerinnerung an das im 3. Abschnitt Verhandelte erzeugt. Ullmann forscht der Vaterschaft Luthers nach, und findet sie in der mittelalterlichen Mystik und in dem Berufe der Deutschen, das reine Christenthum herzustellen, geistig, innerlich zu sein. Die wahre Vaterschaft der Reformation, sagt nun Günther, ist jene neuplatonische Innerlichkeit, welche sich als Subjectivität gegen alles Objective geltend macht. Daß so Viele zur Reformation übergegangen, ist weit entfernt, ein Beweis ihrer Güte zu sein; es war, wie es bei jedem Empörer ist; es schließen sich immer Viele an. Uebrigens, setzt er bei, war allerdings die Aeußerlichkeit im Mittelalter zu groß, die freie Forschung verpönt (das ist nicht richtig). Ist aber dies, daß so der Einzelne nur Träger Gottes ist, nicht das Rechte, so ists ebensowenig das Gegentheil in unsern Tagen, daß Alles, was Jeder sagt, göttlich sein soll. S. 451—460.

Der letzte Abschnitt endlich „der Weltanfang und die Weltanfänger in der Wissenschaft" S. 461—544 enthält eine Vertheidigung der Creationstheorie des reinen Theismus gegen die verschiedenen Versuche in neuer Zeit, Pantheismus und Theismus zu vermitteln, in einem Dritten zusammen zu schmelzen. Ueber Frauenstädts Meinung von absoluten Monaden bemerkt der Verfasser einfach: diese Vermittlung zwischen Theismus und Pantheismus sei durch und durch verfehlt, denn nicht der Theismus bilde den Gegensatz zum Pantheismus, sondern eben dieser Monadismus: der

Pantheismus ſetze Einheit im Weſen, und Vielheit in der Form des Abſoluten; dieſer Monadismus aber Einheit in der Form, Vielheit im Weſen (alſo in Wahrheit ebenſo Pantheismus) S. 462—467. — Das Zweite, was betrachtet wird, iſt die neue Schelling'ſche Philoſophie. Ich will hierüber Nichts bemerken — die ganze Welt iſt hievon voll genug. Nur Eine Aeußerung Günthers mag hier ſtehen, ein Mal weil ſie ein ebenſo richtiges, als bündiges Urtheil über dieſe ſogenannte negative und poſitive Philoſophie enthält, ſodann aber auch deßhalb, weil ſie Licht auf Günther's eigne Theorie wirft, namentlich meine Anſicht beſtätigt, die ich oben bei einer Stelle, wo vom Verhältniß einer in ſich vollendeten Philoſophie zu dem ebenſo in ſich vollendeten Religionsſyſtem die Rede iſt, ausgeſprochen habe, die Anſicht nämlich, daß jene Stelle nicht buchſtäblich verſtanden werden dürfe. Unſer Herr Verfaſſer bemerkt nämlich gegen Schelling Folgendes: „Wenn aber Natur und Geſchichte Zeugniß ablegen für die Realität des ſpeculativen Reſultats: was bemüßigt dann die poſitive Philoſophie, den Schlußbegriff der negativen als einen exiſtirenden zu behandeln (was doch nur ein bloßes Vorausſetzen iſt?). Könnte denn jenes Zeugniß dem logiſchen Begriff nicht auch zur Realität verhelfen? Beweist ſich aber die einſtweilen vorausgeſetzte Exiſtenz hinterher als eine geſetzte (reale): wozu bedarf dann die Philoſophie der abermal nur vorausgeſetzten und unerwieſenen Auctoritäten von Seiten der Natur, zur Erhärtung ihrer (jetzt nicht mehr blos angenommenen) Gedanken-Auctorität? S. 479. 480. Ganz dasſelbe müßte gegen ihn ſelbſt geſagt werden, wenn er in der chriſtlichen Philoſophie ein ebenſo primäres Ausgehen vom Wiſſen (Denken), als vom

Glauben annähme, oder von einer in sich und ohne Rücksicht auf den Glauben construirten Philosophie als einer christlichen spräche, zu welcher das ebenfalls in sich vollendete christliche Lehrsystem in Verhältniß treten könne. Unser Verfasser will der vor ihm liegenden Frauenstädt'schen Relation über die Schelling'sche Philosophie nicht recht Glauben schenken (aus zarter Rücksicht für Schelling). Der unterdessen von Paulus veranstaltete Abdruck der Vorlesungen Schellings hat das Gute, aus dieser Noth helfen zu können. — Endlich auch bei dem zum Dritten erwähnten Versuch, den nämlich Fichte macht, den Theismus und Pantheismus zu vermitteln, — durch seine 2 Universa, in wahrer und unwahrer Existenz, durch seine „Depontenzirung" Gottes u. dgl. — will ich mich nicht aufhalten; dieses Abmühen, die „rechte Mitte" zu errathen, dieses Schwanken bald hieher, bald dorthin ꝛc. ist bekannt. Günther hat diese Partie vortrefflich behandelt — man erhält durch seine Kritik so recht deutliche Einsicht in das unstäte, unsichere Streben dieser jüngern Philosophen, und gerade derjenigen, denen es am Meisten Ernst und wirklich um die Wahrheit zu thun ist. Das Endurtheil lautet dahin: „die projectirte Vermittlung wäre demnach der neuen Theorie so wenig gerathen, als eine zwischen zwei contradictorischen Urtheilen, zwischen welchen es kein Tertium gibt. Die Philosophie hat ein für alle Mal nur die Wahl: Immanenz und Transcendenz entweder im Sinne des Theismus, oder im Sinne des Pantheismus zu nehmen" S. 519.

Günthers eigne Theorie aber ist bei dieser Gelegenheit in folgenden Momenten gegeben: das Ich erkennt sich im Selbstbewußtsein als Sein, als Realprinzip, nämlich Prinzip

seines Gedankenlebens. Aber zweitens es erkennt sich als nicht immer dieses Wissen gewesen zu sein; es ist in seiner Erscheinung abhängig von Anderem. So erkennt es wohl mit seinem Wissen zugleich als nothwendig damit verbunden das Sein, aber umgekehrt gibt es ein Sein, das noch nicht Wissen ist, sondern unbestimmt ist und nur die Urbestimmung hat, bestimmt zu sein, zu werden. Somit erkennt es sich, weil beschränkt, so auch als bedingt, denn wäre es absolut, so wäre es auch ein ursprüngliches Wissen, und nicht abhängig von Anderem. So ist mit dem Selbstbewußtsein nothwendig und von selbst verbunden der Gedanke von Gott als dem Absoluten, denn der das Ich gesetzt hat, muß schon in diesem Akt als nur auf Sich angewiesen gedacht werden. Diese Setzung von Seite Gottes ist Willensact, und dieser kann als Werden bezeichnet werden, aber nicht ein Werden als nur Auswicklung eines Seins zum Dasein (Fichte), sondern als das Setzen von Seite eines schon Vollendeten. Nämlich wie das Ich im Denken des Absoluten dieses als Nicht-Ich denken muß, so hat nothwendig auch Gott im Setzen des Ich (der Welt) dieses als sein Nicht-Ich gedacht; dies muß man nothwendig annehmen, so lang man Gott als unendlich, die Welt aber als endlich denkt. S. 481. 482. 500—502. (So ist die Schöpfung als primitive Offenbarung Gottes, und zugleich das, daß der Geist als Coefficient in dieser Weltschöpfung zur Selbstoffenbarung vorgedrungen ist, die erste Auctorität; davon hängt die zweite Auctorität in Natur und Geschichte ab S. 483. Das haben wir schon früher gesehen und besprochen.)

Hiemit ist nun Gott erst als Schöpfer gedacht, aber

noch Nichts über sein Wesen gewußt, denn keine Endlichkeit, auch die unendliche nicht, ist vollständige Offenbarung Gottes. Vollständige Offenbarung Gottes kann nur da sein, wenn Gott sich einen Gegensatz gegenüber setzt, der zugleich Gleichsatz ist, d. h. dasselbe, wie das Prinzip war; das kann nur dann der Fall sein, wenn diese Beiden sich in einem Dritten finden (Trinität) S. 504. Es fragt sich nun: wie verhält sich diese ursprüngliche Offenbarung zur zweiten? Diese ist das Setzen eines Seins nicht aus dem Wesen und durch den Willen des Setzenden, sondern durch seinen Willen ohne sein Wesen, denn, wäre die Welt aus dem Wesen Gottes, so wäre sie nicht beschränkt S. 506.

Näher ist die Schöpfung die Verzeitlichung eines Ewigen, nämlich die Realisirung eines Gedankens Gottes, der so ewig ist, als Gott selbst. Dieser Gedanke, etwas Formales in Gott, ist der Gedanke vom Nicht-Ich Gottes. Die Sache verhielt sich näher so: In der Selbobjectivirung seiner als absoluten Prinzipes ist Gott reale Persönlichkeit; das Wissen um diese ist die formale. „Dieses Wissen aber („Sich als Seiend denken") ist ebenso ein Sichbeziehen auf Anderes neben ihm, wie auf sich selbst. Keine von den Hypostasen kann sich erfassen, ohne sich als das Andere, und das Andere als Sich zu negiren — formal von sich auszuschließen —, sich zu unterscheiden von ihm, wie es ursprünglich geschieden neben ihm, als einzelnes, bestimmtes Moment neben den andern Momenten im Leben des Urprinzips dasteht." (Hier werden wir an eine frühere Erörterung Günthers erinnert, wo er gegen George, der das Nichts als Prinzip der Philosophie setzt, bemerkt: vielmehr sei der Ichgedanke, das Icht, das Erste, und die Negation des Icht

(=Nichts) das Zweite. In Gott sei das Erste die Dreipersönlichkeit, dieses Selbstbewußtsein, also die absolute Ichheit. Aber eben in dieser innern Scheidung, wornach der Vater den Sohn, dieser den Geist ꝛc. als Nicht=Ich setze, sei auch das Prinzip des Nichtichseins=Nichtseins gesetzt. So sei allerdings das Nichts Prinzip der Welt, aber nur formales, während das reale Gott selbst sei S. 153. 154. Oder, wie es an einem andern Orte heißt: „alle Negation hat Affirmation zur Bedingung. Gott selbst kann den Gedanken vom Nichtsein nicht fassen, ohne den Gedanken vom schlechthinigen Sein zuvor gefaßt zu haben — was er selbst ist" S. 164, oder: Gott hat zuerst den Gedanken des Seins (Ichts), dann den des Nichts; und indem er dieses negirt, so schafft er, nicht ein absolutes, sondern creatürliches Sein. Dieses muß dreifach sein, wie Gott selbst S. 165). „Die Selbstaffirmation desselben" (heißt es in der abgebrochenen Stelle weiter) „in seiner realen und formalen Persönlichkeit involvirt also zugleich, mit dialektischer Nothwendigkeit, die formale Selbstnegation in eben so vielen Momenten. Der Gedanke Gottes von seinem Nicht=Ich (als Negation des Ich im Absoluten), wenn er realisirt wird, ... kann nur in eben so vielen Momenten ausgeprägt werden, als in wie vielen Momenten er sich formal ursprünglich vollzogen hat." So „entsprechen also die Coefficienten der Weltwirklichkeit (Geist, Natur, Mensch) den drei formalen Momenten des Nichtichgedankens in der absoluten Intelligenz." Weil sie ferner „realisirte Gottesgedanken" sind, so müssen sie „mit der Bestimmung gedacht werden, als Realprinzipe Sich selbst offenbar zu werden, und zwar im Denken, d. h. ihre Urbestimmung ist: denkendes Sein, Bewußtsein zu wer-

den." „Das Bewußtsein aber jedes der drei Factoren würde wieder nur der veränderte Ausdruck des Nichtichgedankens sein, der ja der Grundgedanke ist, der in jedem von ihnen auf ganz eigenthümliche Weise realisirt worden ist. Das Selbstbewußtsein eines jeden würde sich — bei aller Affirmation — als Negation absoluter Ichheit darstellen." Näher kann nun dieses Denken (Bewußtsein) ein Erfassen seiner Erscheinung, zweitens seines Seins, und sodann Beides zugleich sein. Das gibt die drei Factoren der Welt: Geist, Natur, Mensch-Einheit von Geist und Natur. „Das Weltall steht demnach der dreieinigen Gottheit als die eindreiige Weltwirklichkeit gegenüber, d. h. beide Kreise der Bethätigung und Offenbarung des absoluten Lebensprinzipes stehen zu einander in dem Verhältniß der Contraposition. Die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Form, in denen das absolute Prinzip sich zur absoluten Ichheit entfaltet, erscheint in der Weltwirklichkeit durch Realisirung des Nichtichgedankens, als umgesetzt in die Einheit der Form und in die Freiheit der Wesen" S. 507—511.

Das Dasein der Welt setzt daher durchaus das Dasein eines persönlichen, selbstbewußten Gottes voraus; oder: „die Offenbarung des persönlichen Gottes als Weltschöpfung hat die Offenbarung seiner als Prinzips zur Voraussetzung — dies Verhältniß muß festgehalten werden, und kein Glied in diesem Verhältniß und kein Moment in einem jener zwei Glieder darf versetzt oder gar vertilgt werden. Alles Andere aber ist heute nicht mehr zu halten und deßhalb preiszugeben" S. 513. Doch die nähere Bestimmung hält Günther noch fest, daß Gott die Welt aus Liebe geschaffen. Allerdings habe Gott nicht nichtschöpfen können, er habe schöpfen

müſſen, „nur nicht mit jener Nothwendigkeit, die zur Freithätigkeit den Gegenſatz im creatürlichen Leben bildet, und zwar deßhalb nicht, weil keine von beiden Lebensformen auf das abſolute Prinzip übertragen werden darf, ſo lange beiden ihre eigentliche Geltung nur im relativen Daſein angewieſen werden muß," Die Nöthigung zur Schöpfung iſt alſo die Liebe. Wie dieſe nothwendig oder freithätig iſt, ſo auch die Schöpfung.

Hiemit haben wir den Inhalt der neueſten Schrift Günthers überblickt; es iſt ein ordentlich Stück Arbeit, ſich durch ſie und zu ihrem vollen Verſtändniß hindurch zu arbeiten; aber dieſe Mühe lohnet ſich. Man findet nicht ein einfaches Referat über fremde Anſichten, Abſprechen über dieſelben und Entgegenſtellung der eignen des Verfaſſers, ſondern jeder Theorie, die in Betracht kommt (eine freilich ausgenommen, die gerade am wenigſten wäre auszunehmen geweſen) wird ihr Recht angethan oder gelaſſen; ſie werden in Fluß geſetzt, in ihre Conſequenzen hinausgetrieben und dann auf den Grund zurückgeführt, aus dem ſie hervorgewachſen, ſo daß ein Urtheil über dieſelben an ſich, nicht bloß nach ihrem Verhältniß zum chriſtlichen Glaubens- und Lehrſyſtem möglich iſt. Jeder Theologe, dem es um Wiſſenſchaft zu thun iſt — und heut'gen Tags ſollte Keiner eine Ausnahme hievon machen —, müßte dieſes Buch mit Nutzen leſen. — Was des Verfaſſers eigene Theorie betrifft, ſo habe ich die Grundgedanken, die Kategorien, die ſich als der Kern durch das Ganze hindurch ziehen, mit ſeinen eigenen Worten angeführt.

Mit dem Allgemeinen aber, was ſie enthalten, iſt jedenfalls die Erkenntniß erſt grundgelegt; zum Abſchluß gehört

Erkenntniß des Einzelnen, Besondern. Es fragt sich, wie dieses abstracte, rein in und aus sich seiende Selbstbewußtsein sich verhalte zu dem wirklichen, concreten Erkennen, zum Erkennen des Einzelnen. Diese Frage ist das Zweite. Die Antwort darauf aber ergibt sich am besten, wenn wir den dargelegten Inhalt des Selbstbewußtseins näher betrachten. Was sogleich fürs Erste die Erkenntniß betrifft, daß Natur, Geist und Mensch drei wesentlich verschiedene Sein seien, so kann man zugeben (ich thue es aber mit einigem Widerstreben), daß sie ganz von selbst, a priori mit dem Selbstbewußtsein gegeben, näher in dem Nichtichgedanken Gottes enthalten sei, so wäre damit doch noch gar Nichts über die Wirklichkeit dieses Seins selbst entschieden. Um zu wissen, daß Natur, Geist, Mensch sind, und vollends was sie seien, müssen wir eben die Augen aufthun, müssen sehen, betrachten, der Wirklichkeit nachgehen und nachdenken i. e. erfahren. Das Selbstbewußtsein als solches, dieses reine (über dessen Möglichkeit ohnehin noch ein Wort zu sagen wäre), hat nur die Stellung, daß das aus der Erfahrung Aufgenommene darauf bezogen, ihm gleichsam einverleibt wird. — Weiter ebenfalls zugegeben, daß das Bewußtsein Gottes als Dreieinigen ein wesentlicher und also von selbst seiender Bestandtheil des Selbstbewußtseins sei, (wiewohl ich für meinen Theil geradezu gestehe, daß ich zwar nicht bloß im Selbstbewußtsein, sondern überall in der Welt, in jedem Sein, die Offenbarung Gottes als des Dreieinigen erkenne, aber dabei fest überzeugt bin, daß ich dasselbe nicht erblicken würde, wenn ich nicht als Christ vorher wüßte, daß Gott dreieinig ist; und gestehe ferner, daß ich von meinem nun ein Mal in succum et sanguinem

übergangenen christlichen Bewußtsein schlechterdings nicht zu abstrahiren verstehe); zugegeben auch, wir tragen im Selbstbewußtsein auf die angegebene Weise zugleich das Bewußtsein der Schöpfung, wobei übrigens wieder ganz gewiß ist, daß es nur den Begriff der Schöpfung enthielte, keineswegs aber, weil unmöglich, die wirkliche Schöpfung, sowie sie in der Genesis erzählt ist, aber all dies und alles Uebrige, was uns als Inhalt des Selbstbewußtseins genannt ist, zugegeben, überhaupt angenommen (aber nicht zugegeben), daß Kant die alte Metaphysik ungebührlicher Weise lebendig zu Grabe getragen, und sie also hinlänglich gegründetes Recht habe, wieder zu erstehen: was haben wir dann, welche Erkenntniß? Ueberall keine ausreichende. Natur und Geschichte müssen vor unsern Augen ausgebreitet sein, wir müssen sehen, hören, forschen, experimentiren, lernen; ohnehin ist zu sagen, daß ein eigentliches, reelles Selbstbewußtsein sich erst durch diese Erfahrung und an derselben bildet. Auf das Christenthum ins Besondere angewendet, so hälfe das gar Nichts, wenn wir auch die genaueste Kenntniß von Gott hätten, den Vater, Sohn und Geist ebenso vollkommen erkenneten, wie Jeder sich selbst erkennt. Wir brauchen nicht bloß einen Sohn Gottes, wir brauchen einen Christus, einen Jesus von Nazareth, den von der Jungfrau Geborenen; daß der Sohn der Gegensatz des Vaters als Gleichsatz ist, dies zu wissen, genügt nicht, unser Heil erfordert ein Kreuz und den Tod am Kreuze u. s. f. Vom heiligen Geiste bloß als dem dritten Moment im göttlichen Selbstbewußtsein zu wissen, brächte uns nicht weiter; wir müssen wissen, daß derselbe in der Kirche lebt und wirkt, das Erlösungswerk vollendend u. s. f. All das, worauf es am End allein ankommt, sagt uns das

Selbstbewußtsein, wenn und wie weit es sich bloß aus sich heraus entwickelt, nicht. — Oder können vielleicht diese speciellen Kenntnisse, welche zu haben Noth thut, *abgeleitet* werden aus dem reinen Selbstbewußtsein? Ich habe extra um zu zeigen, daß es *nicht* geschehen *ist*, alle materialen Bestimmungen, theilweise wörtlich, angeführt, welche das Selbstbewußtsein durch den Verfasser erhalten hat. Wenn solche Ableitung aber überhaupt *möglich* wäre, der Verfasser hätte sie gewiß nicht unterlassen. — So hat der Verfasser durch Bezeichnung der materialen Sätze, welche im Selbstbewußtsein liegen, selbst deutlich angegeben, wie die formelle (und Haupt-) Frage beantwortet werden muß, nämlich, welches das Verhältniß des Selbstbewußtseins zur Erkenntniß des Einzelnen, Wirklichen sei. Denn alle Wahrheiten, die in diesem reinen Selbstbewußtsein nicht enthalten sind und auch nicht als daraus folgend können bezeichnet werden, müssen hiernach offenbar als solche gelten, die dem Selbstbewußtsein von Außen her zuzuführen sind. Das ist die Stellung des Selbstbewußtseins. Es ist die absolute Mitte alles Bewußtseins; und was immer erkannt werden will, muß ins Selbstbewußtsein aufgenommen werden. Allein damit die Objecte wahrhaft erkannt werden, so, wie sie sind, so müssen sie auch so ins Selbstbewußtsein kommen; ich darf nicht mich an die Stelle der Dinge setzen, denn so würde ich nicht das zu Erkennende, sondern nur mich selbst erkennen — und zugleich betrügen. Die Weisheit derer, welche sagen, die Erkenntniß von Gegebenem sei nicht Wissenschaft, am allerwenigsten Philosophie, müßte, wenn es ihr Ernst wäre, damit anfangen, die Natur zu zerstören, damit Naturphilosophie, die Sterne am Firmamente auszulöschen, damit

endlich eine recht wissenschaftliche Astronomie entstehen könnte; müßte Recht und Staaten spurlos vertilgen, damit Rechtsphilosophie möglich würde; den Geschichtsbüchern thun, wie Luther dem Corp. Jur. Can. oder lieber gar die Thaten ungeschehen machen zu Nutz und Frommen der zu schaffenden endlich so nothwendig gewordenen Philosophie der Geschichte; Statuen, Gemälde, Bauten, dann Musik und Poesie, alles Schöne in der Welt wäre zu zerstören — um der Aesthetik willen, die endlich Wissenschaft werden soll. Ebenso müßte man mit der Religion verfahren und der Thatsache, worauf sie ruht. Thorheit! Vandalismus! — Durch Angabe des realen Inhalts des Selbstbewußtseins mit Auslassung alles Dessen, worauf es uns Christen principaliter ac finaliter ankommt, hat der Herr Verfasser die Frage über das Verhältniß des reinen Selbstbewußtseins zum concreten, zum Bewußtsein des speciellen Religionsinhaltes oder der Philosophie zur Offenbarung dahin entschieden, daß das vorher Geglaubte in das Selbstbewußtsein aufzunehmen, so für die Erkenntniß zu vermitteln, und daß somit das Wissen dem Glauben immanent ist. Wenn ihm auch dieser Ausdruck der „neuen Schule" nicht gefällt, seine Gedanken sind doch, soweit sie wahr sind, die nämlichen, als die jene Schule damit verbindet. Uebrigens ist — ich wiederhole es — zu wünschen, daß Günther uns bald mit dem in der Vorrede in Aussicht Gestellten beschenken möge.

Mattes.

2.

Das Weſen der Puſeyitiſchen Doctrin.

Der Anglikanismus iſt in ſeiner Entſtehung, wie in ſeinem Inhalt ein Mittelding zwiſchen der katholiſchen Wahrheit und der proteſtantiſchen Negation. Er hat ſich nie von der katholiſchen Kirche losgeſagt, und bildet, wenigſtens nach ſeiner Behauptung, noch immer einen integrirenden Theil derſelben; wir machten darauf Anſpruch, ſie reformirt, oder in ihrer Reinheit wieder hergeſtellt zu haben, ſo daß der römiſche und griechiſche Katholicismus ihm ſchismatiſch erſcheinen, während er ſelbſt das wahre Chriſtenthum ohne alle Schlacken zu beſitzen ſich anmaßt. Seit der Reformation bis auf unſere Tage, ſagt ein berühmter Doktor der anglikaniſchen Theologie, Hook, der bei der neuen Bewegung eine nicht unbedeutende Rolle ſpielt, in einer Predigt, „hat ſich derjenige Zweig der katholiſchen Kirche, dem wir angehören, ſtets eine Ehre daraus gemacht, zwei Extreme zu vermeiden, auf der einen Seite, das Extrem des Katholicismus, welches der Papismus iſt, auf der andern, das Extrem des Proteſtantismus, das wir den Ultraproteſtantismus nennen können.“

Als England im sechszehnten Jahrhundert dem Pabste die bisher ihm zugestandene Oberherrlichkeit in den Angelegenheiten der Religion verwarf und die sogenannten Irrthümer und Mißbräuche die sich in die Doktrin und den Ritus der katholischen Kirche eingeschlichen haben sollten, von der reinen Wahrheit sonderte, behielt es die bischöfliche Verfassnng, und die meisten äußeren Formen des bisherigen Gottesdienstes bei; es ging, wie es vorgab, zur primitiven, apostolischen Kirche zurück und vindicirte sich den katholischen Charakter als rechtmäßiges Eigenthum, indem es nur den römischen ablegte. Während die Protestanten des Kontinentes im apostolischen Glaubensbekenntniſſe an die Stelle des Wortes katholisch das Wort allgemein setzten, behielten die Protestanten von England jenes Wort, nicht wie in diesem Symbolum, sondern auch in ihrer Liturgie bei, und noch jetzt betet man alle Sonntage für die Wohlfahrt der katholischen Kirche (for the good es tote of the catholik Church), ohne unter dieser Kirche eine andere zu verstehen, als die anglikanische. Ueberhaupt ist diese Liturgie, welche in dem Book of Common Prayer oder dem allgemeinen Gebetbuche niedergelegt ist, ihrem Ursprung, wie ihrem Inhalte nach beinahe rein katholisch. Sie ist im Wesentlichen weiter nichts als eine Zusammenstellung der fünf früher in England vorhandenen Liturgien, die ein Auszug aus dem römischen Missale waren, nebst einigen Formeln aus der griechischen Kirche, aus dem Sakramentarium Gregors des Großen und endlich aus lutherischen und kalvinistischen Liturgien, deren schroffer Protestantismus jedoch bedeutend gemildert ist. Man vergleiche den Briefwechsel zwischen Jebb und Knox, London 1836, I. p. 376. Was den Inhalt betrifft, so heißt z. B. eine

Abſolutionsformel, wörtlich: „Ich abſolvire dich auf die mir von unſerm Herrn Jeſu Chriſto anvertraute Vollmacht hin, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes von allen deinen Sünden.“ Bei der Conſekration eines Prieſters ſagt der Biſchof: „Nimm hin den heiligen Geiſt! Wem du die Sünden vergibſt, dem ſind ſie vergeben; und wem du ſie behältſt, dem ſind ſie behalten. Ferner lehrt in Bezug auf die Euchariſtie der anglikaniſche Katechismus: „Der Leib und das Blut Chriſti wird in dem heilgen Abendmahle von den Katholiken wahrhaft und wirklich genommen und empfangen;“ und in Betreff der Taufe ſagt der Confirmand nach demſelben Katechismus: „Ich heiße N. N. und meine Pathen, haben mir dieſen Namen in meiner Taufe gegeben, in welcher ich geworden bin ein Glied Jeſu Chriſti, ein Kind Gottes und Erbe des Himmelreiches;“ wie es denn auch in dieſem Katechismus ferner heißt: „Das äußere und ſichtbare Zeichen der Taufe iſt das Waſſer, mit welchem man getauft wird im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, und die innere und geiſtliche Gnade, die ſich an die Taufe knüpft, iſt das Abſterben der Sünde und das Wiedergeborenwerden zur Gerechtigkeit; denn von Natur in der Sünde geboren und Kinder des Zornes, ſind wir durch dieſes Mittel Kinder der Gnade geworden. Dieſem Glauben an die Wiedergeburt durch die Taufe entſpricht auch die Liturgie dieſer heiligen Handlung durchaus, indem ſie z. B. ein Gebet enthält, worin der Prieſter Gott dankt, „daß es ihm gefallen habe, dieſes Kind wieder geboren werden zu laſſen, es an Kindesſtatt anzunehmen und ſeiner heiligen Kirche einzuverleiben. Ueberhaupt tragen alle liturgiſchen Formeln der anglikaniſchen

Kirche das Gepräge des Katholicismus, und der ganze Gottesdienſt derſelben nähert ſich weit mehr dem katholiſchen, als dem proteſtantiſchen. So tritt z. B. die Predigt völlig in den Hintergrund, und der liturgiſche Theil des Gottesdienſtes nimmt wenigſtens eine Stunde in Anſpruch; die meiſten Abſchnitte deſſelben werden als Reſponſorien zwiſchen Prieſter und Gemeinde geſprochen. Bei den Gebeten knieet gewöhnlich die Verſammlung wie der Geiſtliche; auch das Abendmahl wird an vielen Orten knieend empfangen, und bei der Taufe macht der Prieſter das Zeichen des Kreuzes über dem Täufling. Auch die Verfaſſung der anglikaniſchen Kirche iſt katholiſch; dem ganzen Regimente fehlt bloß das Haupt oder es iſt ihm vielmehr ein falſcher Kopf aufgeſetzt, indem der Monarch die Suprematie hat, die jedoch der That nach der Erzbiſchof von Canterbury als Primas von England ausübt.

Dieß ſind die katholiſchen Elemente des Anglikanismus; allein es ſtehen ihnen auch proteſtantiſche gegenüber, die ihnen das Gegengewicht halten, oder wenigſtens zu halten beſtimmt ſind. „Wenn uns unſere Liturgie, ſagt der oben angeführte Dr. Hook, eine Vereinigung mit den Ultraproteſtanten unmöglich macht, ſo hindern uns die 39 Artikel an einer Vereinigung mit denjenigen, welche dem Concilium von Trient anhängen und die Oberherrlichkeit des Pabſtes anerkennen. Wie könnten wir uns mit Rom vereinigen, ſo lange es bleibt, wie es iſt, und ſo lange wir das Fegfeuer, den Ablaß, die Anbetung (!) der Bilder und Reliquien und die Anrufung der Heiligen verwerfen? (Art. XXII.). Während wir gegen die Ultraproteſtanten die Lehre von der wirklichen Gegenwart behaupten, verwerfen wir diejenige von der

Transsubstantiation und verdammen die Gewohnheit, das Sakrament emporzuheben und anzubeten (Art. XXVII.); wir erklären, daß man ohne den Glauben den Leib und das Blut des Herrn nicht empfangen könne (Art. XXIX.); wir wollen, daß man das Abendmahl unter beiden Gestalten austheile (Art. XXX.); wir nehmen für die Bischöfe, Priester und Diakone das Recht in Anspruch, sich zu verehlichen (Art. XXXII.); und wir erklären, daß der Bischof von Rom keinerlei Auktorität im Königreich England habe". . . Das anglikanische Glaubensbekenntniß, setzen wir hinzu, behauptet ferner, die römische Kirche habe in Glaubenspunkten geirrt (Art. XIX.); es verwirft in den bestimmtesten Ausdrücken die vier Sakramente der Firmung, der Priesterweihe, der letzten Oelung und der Ehe (Art. XXV.), während doch in der Liturgie der That nach nicht nur die Beichte, sondern auch die Confirmation und die Ordination als Sakramente anerkannt sind; es erklärt die Meßopfer für gotteslästerliche Fabeln und einen gefährlichen Betrug (Art. XXXI.) und behauptet, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertigt werden (Art. XI.).

Diese 39 Artikel also, die im Jahre 1562 als Lehrnorm aufgestellt wurden, sind ihrem Wesen nach rein protestantisch, und wenn sie sich zum Theil auch der katholischen Doktrin nähern, wie z. B. in der Lehre von dem heiligen Abendmahle [1]), von der Taufe [2]) und andern, so ist es doch offenbar

1) Von dieser Lehre sagt der Artikel XXVIII., das Abendmahl des Herrn ist nicht nur ein Zeichen der Liebe, welche die Christen für einander haben sollen, sondern es ist vielmehr ein Sakrament unserer Erlösung durch den Tod Christi: so daß für diejenigen, welche es gehörig würdig und im Glauben empfangen, das Brod,

eine Verläugnung der inneren und äußeren Wahrheit, wenn man ihnen, wie der gewandte Dialektiker, Dr. Newman, den Charakter des Katholicismus zu vindiciren ſucht.

Newman und ſeine Schule ſind nicht die Erſten, welche eine Auslegung der proteſtantiſchen Elemente des Anglikanismus im katholiſchen Sinne verſuchten. Es lag in der Natur der Sache, es war gleichſam eine mathematiſche Nothwendigkeit, daß ſich die beiden Factoren, aus denen das Produkt der proteſtantiſch-katholiſchen Kirche Englands beſteht, gleich vom Anfang an gegenſeitig aufzuheben ſuchten; und die ganze Geſchichte nicht nur des Anglikanismus, ſon-

---

das wir brechen, die Theilnahme an dem Leibe Chriſti, und deßgleichen der geſegnete Kelch die Theilnahme an dem Blute Chriſti iſt.

„Die Transſubſtantiation oder die Verwandlung der Subſtanz des Brodes und Weines im Abendmahle läßt ſich nicht durch die heilige Schrift darthun, ja ſie widerſtreitet den ausdrücklichen Worten der Schrift und hat zu manchem Aberglauben Anlaß gegeben."

„Der Leib Chriſti wird im Abendmahle nur in himmliſcher und geiſtiger Weiſe gegeben, genommen und genoſſen; und das Mittel, wodurch man den Leib Chriſti im Abendmahle genießt, iſt der Glaube."

„Es liegt nicht im Befehle Chriſti, daß das Sakrament des Abendmahles aufbewahrt, feierlich herumgetragen, emporgehoben oder angebetet wird."

2) „Die Taufe," ſagt der Artikel XXVII., „iſt nicht bloß das Zeichen eines gewiſſen Bekenntniſſes, und ein charakteriſtiſches Merkmal, wodurch ſich die Chriſten von den Nichtchriſten unterſcheiden, ſondern es iſt ein Zeichen der Regeneration oder Wiedergeburt, durch welches, als durch ein Werkzeug, diejenigen, welche die Taufe gehörig empfangen, Glieder der Kirche werden. Die Verheißungen der Vergebung der Sünden und unſerer Annahme als Kinder Gottes durch den heiligen Geiſt ſind ſichtbar darin verſiegelt; und durch die Wirkſamkeit des an Gott gerichteten Gebetes wird der Glaube gekräftigt, und die Gnade vermehrt."

dern überhaupt Englands iſt eine fortlaufende Reihe von Kämpfen dieſer widerſtreitenden Elemente, die ſich nicht eher ſchließen kann, als bis das eine in dem andern untergegangen ſein wird. Schon in den erſten Zeiten der engliſchen Reformation brachen die Reibungen aus. Es beſtand ſchon unter der Königin Eliſabeth eine gewaltige Partei, welcher der neue Glaube nicht proteſtantiſch genug war. Das neue Oberhaupt der Kirche behielt die meiſten kirchlichen Feſte, viele katholiſche Ceremonien, ja ſogar den ganzen prieſterlichen Schmuck und die biſchöfliche Verfaſſung bei. Die Proteſtanten, die unter Eliſabeths Vorgängerin, Maria, verbannt worden waren, und ſich hauptſächlich in die Niederlande und die Schweiz geflüchtet hatten, waren voll Begeiſterung für die Calviniſtiſche Lehre und Leere aus ihrem Exil zurückgekehrt, und glaubten nichts Angelegentlicheres thun zu können, und keine heiligere Pflicht zu haben, als „die Kirche Gottes vollends von allem papiſtiſchen Unrath zu ſäubern und namentlich die Epiſkopalverfaſſung zu vernichten; ſie nannten ſich deßhalb Puritaner, oder Presbyterianer. Es konnte nicht anders ſein, als daß das katholiſche Element reagirte. Wenn in jenen erſten Zeiten des engliſchen Proteſtantismus die calviniſtiſchen Grundſätze von einem Jewel, Parker, Grindal, Coverdale, Scorey, Dewnham, Perkins, Whitaken ſo ſehr vertreten wurden, daß man jede Spur von den Reſtitutionen und Doktrinen des Weibes von Babylon, des römiſchen Antichriſtes, wie z. B. den Chorrok und das Birett, die Form des Altares ſtatt des proteſtantiſchen Communiontiſches, das Faſten, die oben angeführte Abſolutionsformel, die Sitte, den Täufling mit dem Kreuze zu bezeichnen, und beim Namen Jeſu das Haupt zu

beugen, ſelbſt den Gebrauch des Ringes bei der Trauung u. ſ. w. abſchaffen zu müſſen glaubte, — wenn die proteſtantiſche Partei ſo weit ging, daß der Biſchof Bale von Oſſory die Prieſterweihe, die er in der katholiſchen Kirche empfangen, für den Stempel des Thieres erklärte, den er voll Abſcheu wieder ausgetilgt habe, indem er zur Reformation übergetreten ſei; ja daß die Sekte der Browniſten ſogar die anglikaniſche Staatskirche für eine Kirche des Antichriſtes erklärten, in der man ebenſowenig ſelig werden könne, als in der katholiſchen; ſo traten auf der andern Seite ſchon gegen Ende des ſechszehnten und noch mehr im Anfange des ſiebenzehnten Jahrhunderts Männer, wie Hooker, Laud und andere auf, welche die proteſtantiſchen Elemente mit eben ſoviel Eifer, als Erfolg bekämpften. Der erſtere iſt in ſeinem berühmten Meiſterwerke the ecclesiastical polity (die Kirchenverfaſſung), das 1594 erſchien, wenn auch nicht immer in ausdrücklichen Worten, ſo doch dem ganzen Inhalte ſeiner Schrift nach entſchieden auf Seite des Katholicismus; der letztere behauptete, ſchon im Jahre 1604, die wahre Kirche könne nicht ohne Biſchöfe ſein, und wurde, je höher er in der Kirche ſtieg, ein um ſo größerer Gönner der arminianiſchen Lehren, denen ſich auch König Jakob I., von dem die Presbyterianer bei ſeiner Thronbeſteigung (1603) ſo große Erwartungen gehegt hatten, ganz gegen ſeine frühere Richtung anſchloß. Laud's Biograph, Heylyn ſagt unter andern: „Man lehrt jetzt in vielen Dingen anders, als früher; der Pabſt war nicht mehr der Antichriſt; man duldete Gemälde, man erkannte die Willensfreiheit, die Erſtreckung der Gnade über alle Menſchen, die inhärirende Gerechtigkeit, den Vorzug der Liebe vor der Erkenntniß, das

Verdienst (oder vielmehr die Belohnung) guter Werke an, und die 39 Artikel schienen eine katholische Auslegung zuzulassen, wo nicht anzustreben." Die antipresbyterianische Partei vertheidigte nicht nur die Episkopalverfassung als eine göttliche Institution, sondern sie knüpfte auch weitere Lehren an dieselbe, die den protestantischen Ansichten durchaus entgegengesetzt waren. Indem sie sie in ihre Prinzipien und Consequenzen verfolgte, kam sie auf die Lehre von der Uebertragung des heiligen Geistes durch die Ordination, die Lehre von der apostolischen Nachfolge und der Tradition, so daß sie einem der ersten Grundsätze der Reformatoren, dem Grundsatze, daß die heilige Schrift die einzige Quelle der christlichen Erkenntniß sei, widersprachen. Der Bischof Andrews von Wincheſter, der schon unter der Königin Elisabeth über die Nothwendigkeit der Genugthuung gepredigt hatte, schrieb zu seinem Privatgebrauche ein Gebetbuch [1]), in welchem ein rein katholischer Geist weht, und entwickelte namentlich die Lehre von dem körperlichen Eingehen Christi in die Person des Kommunicirenden auf eine der katholischen Doktrin sehr nahe stehende Weise, er blieb auch in Rücksicht auf seine Priesterweihe ehelos. Der Bischof Goodman von Glouceſter erklärte sich zu dem Glauben, es könne keine Kirche selig machen, als insoweit sie mit der katholischen übereinstimme, und sagte noch in seinem Testamente, er sterbe im Glauben der heiligen katholischen und apostolischen Kirche, als deren Mutterkirche er die römische betrachte. Der Bischof Montague von Chicheſter, billigte die An-

1) Von diesem Gebetbuch, das der Verfasser in griechischer Sprache schrieb, erschien im Jahre 1828 eine sehr schöne Ausgabe in London.

rufung der Heiligen und die Verehrung der Bilder und meinte, alle streitigen Punkte zwischen Katholiken und Protestanten können durch eine Versammlung gemäßigter und gelehrter Theologen von beiden Seiten leicht gehoben werden. Und daß der größte Theil der höheren Geistlichkeit seine Ansichten theilte, geht aus seiner Erklärung an den päpstlichen Gesandten Panzani hervor, die beiden Erzbischöfe und sämmtliche Bischöfe außer Morton, Hall und Davenant seien zur Anerkennung der kirchlichen Oberherrlichkeit des römischen Bischofs bereit. Von verschiedenen Seiten hörte man den Wunsch, der Papst möchte ein Concilium berufen, um die anglikanische Kirche wieder mit der katholischen zu vereinigen. Allein jetzt hatte die Reaktion des katholischen Elementes ihre Höhe erreicht. Die protestantische Partei trat mit wildem Enthusiasmns in die Schranken; die Ungerechtigkeiten Laud's und seiner Sternkammer, besonders aber die Widersprüche in den Handlungen des Königs riefen den furchtbaren Bürgerkrieg hervor, in welchem die Häupter des Erzbischofes und des Königs auf dem Blutgerüste fielen. Die puritanische Partei triumphirte, die bischöfliche Verfassung wurde abgeschafft und mehr als die Hälfte der anglikanischen Geistlichkeit vertrieben; alle Arten von Gräueln wurden unter dem Vorwande des schamlosesten Pietismus verübt und in den Strömen des Bürgerblutes ertrank Religiosität und Religion.

Mit der Restauration der Stuarts wurde die bischöfliche Verfassung sowie die vom Parlamente abgeschaffte Liturgie, an deren Stelle das presbyterianische Directory of Westminster getreten war, wieder eingeführt und die strengen Gesetze, die gegen die Dissenters erlassen waren, gemildert,

ſowie mit ihnen auch die Katholiken erleichtert; allein kaum hatten die letztern wieder freien Athem geſchöpft, ſo trat auch der Proteſtantismus wieder in ſeinem ſchroffſten Gegenſatze auf und ſtürzte England durch Herbeirufung Wilhelms von Oranien und ſeinen Haß gegen jede katholiſche Regung in unſägliches Elend. Das chriſtliche Leben ging abermals im politiſchen unter, und an die Stelle der Theilnahme an der Religion trat entweder der Indifferentismus der Indolenz oder die Afterphiloſophie eines Voltaire und ſeiner Cohorte. Gegen die Mitte des vergangenen Jahrhunderts traten die Methodiſten auf und ſuchten ein neues Leben in der anglikaniſchen Kirche zu wecken; aber durch beſondere Verhältniſſe wurden ſie aus derſelben hinausgedrängt, und die ſchönen Hoffnungen, die ſich auf die jungen Kräfte gründeten, gingen für ſie verloren. Ihr Zweck wurde von der ſogenannten evangeliſchen Partei weiter verfolgt, und manche ſchöne Blüthe aus dem neuen Stamme hervorgetrieben; aber dieſer Partei fehlte der Mittelpunkt, und ihre Kräfte zerſplitterten ſich nach allen Seiten. Man wurde gleichgiltig gegen jede Form des Bekenntniſſes, und der Glaube löste ſich in den Christianismus vagus auf. Aus ihm und neben ihm mußte ſich der religiöſe Indifferentismus entwickeln, und er entwickelte ſich auch auf eine Weiſe, die für die Fortdauer des Chriſtenthums überhaupt fürchten ließ. Da galt es, ein Centrum aufzuſtellen, in welchem ſich die noch übrigen Kräfte des Chriſtenthums als in ihrem Sammelpunkte vereinigen könnten. Und dieſes Centrum war die Idee der Kirche. Die Männer, welche ſich der Aufgabe unterzogen, dieſe Idee in ihre Rechte einzuſetzen, waren die gelehrten und in jeder Beziehung ehrwürdigen Lehrer von Oxford, deren Auftreten

wohl eine neue Aera in der Geschichte der christlichen Kirche eröffnet haben dürfte.

Als Grundzüge ihres Planes entwarf Doktor Newman nach ihrer ersten Zusammenkunft im Sommer 1833 folgende Skizze, die wir einer zu London 1842 erschienenen Schrift [1]) eines ihrer Mitglieder, Percival, entnehmen. Es ist folgende:

1) „Der einzige Weg zum Heil ist die Theilnahme (the participation) an dem Leibe und Blute unseres geopferten Erlösers.

2) Das ausdrücklich von ihm dazu verordnete Mittel ist das heilige Sakrament seines Abendmahles.

3) Die nicht weniger ausdrücklich gegebene Bürgschaft für die Fortdauer und richtige Verwaltung des Sakramentes ist der apostolische Auftrag der Bischöfe und unter diesen die Priester der Kirche.

4) Unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Kirche in England besteht eine besondere Gefahr darin, daß diese Gegenstände gering geschätzt und thatsächlich verläugnet, daß sehr viele Christen einer unzuverläßigen und unverbürgten Communion überlassen oder zu derselben versucht werden, was oft in wirkliche Apostasie enden muß.

In Erwägung dessen wollen wir uns mit Vorbehalt unseres kanonischen Gehorsams gegenseitig zu Folgendem verpflichten:

1) Alle Gelegenheiten sorgfältig zu benützen, denjenigen, die unserer Sorge anvertraut sind, ein der Wahrheit entsprechendes Bewußtsein von dem unschätzbaren Privilegium der Vereinigung (Communion) mit unserem Herrn durch die

1) A Collect. of papers connected with the theological movement of 1833 by the Hon. & Rev. Percival. Lond. 1842.

Nachfolger der Apostel beizubringen, und sie zu dem Entschlusse zu führen, dasselbe unter seinem Segen ungeschmälert auf ihre Kinder zu vererben.

2) Bücher und Traktate anzuschaffen und in Umlauf zu setzen, welche dazu dienen können, die Gedanken der Menschen mit der Idee eines apostolischen Auftrages vertraut zu machen, ihnen die Ansichten und Grundsätze darzulegen, welche in den reinsten und ältesten Kirchen aus dieser Lehre hervorgingen, und besonders auf die Früchte aufmerksam zu machen, welche sich in eben den ersten Christen zeigten, wie diese, sowie sie auch getrennt waren, Gemeinschaft mit einander hielten und unerschrocken für die Sache der Wahrheit duldeten.

3) So viel an uns ist, zu thun, um unter den Gliedern der Kirche wieder die Versammlung zum täglichen Gebet und den häufigeren Genuß des heiligen Abendmahles einzuführen. Und da gegenwärtig eine große Gefahr vor Versuchen zu unautorisirten und unüberlegten Neuerungen, wie in anderen Dingen, so besonders in dem Gottesdienste unserer Kirche, obzuwalten scheint, so verpflichten wir uns,

4) jedem Versuche Widerstand zu leisten, welcher zu Aenderungen in der Liturgie auf unzureichende Auktorität hin, d. h. ohne die Ausübung des freien und überlegten Antheiles der Kirche über die vorgeschlagenen Aenderungen, gemacht werden sollte.

5) Wird es unser Bestreben sein, allen Menschen diejenigen Punkte unserer Disciplin und unseres Gottesdienstes in einem reinen und wahren Lichte darzustellen, welche zuweilen am leichtesten mißverstanden oder gering geschätzt werden können, sowie solche Maßregeln anzugeben, die den meisten Erfolg für die Erhaltung versprechen."

Wie man aus dieſem Entwurfe ſieht, hatten die Puſeyiten bei der Bildung ihres Vereines den gedoppelten Zweck, das religiöſe Leben zu wecken und das poſitive oder katholiſche Element des Anglikanismus zu ſchützen, ſowie namentlich die Idee von dem Eingehen der Perſon Chriſti in diejenige des Communicirenden, von der Vererbung des heiligen Geiſtes durch die apoſtoliſche Nachfolge und die damit zuſammenhängende und ihr zur Grundlage dienende Idee der Kirche wieder ins Leben zu rufen. Daß ihnen beſonders die letztere als Grundprincip eines neuen religiöſen Lebens am Herzen lag, geht aus der zweiten der urſprünglich für die Times beſtimmten Abhandlungen (Fracts for the Times) hervor, worin es u. a. heißt:

„Ich fürchte, wir faſſen die Bedeutung der Worte unſeres Glaubensbekenntniſſes, „eine katholiſche und apoſtoliſche Kirche," nicht auf, wie wir ſollten. Und doch iſt dieſer Artikel von einer ſolchen Wichtigkeit, daß wir ihn in allen Symbolen von dem erſten an finden. Er wurde in dieſelben aufgenommen, weil er eine Thatſache enthält, und zwar eine Thatſache die man glauben, und an die man ſich folglich auch in der Praxis halten muß. Aber was verſtehen wir unter dieſem Artikel. Nach den unbeſtimmten Begriffen des Tages will er nicht weiter beſagen, als daß es eine gewiſſe Anzahl aufrichtiger Chriſten gebe, die in der Welt zerſtreut ſeien. Aber verſteht ſich dieß nicht von ſelbſt? Wer möchte daran zweifeln? Wer könnte es läugnen, daß es an verſchiedenen Orten Leute gebe, die aufrichtig glauben? Aber was folgt aus dieſen, oder welche Bedeutung kann dieſes haben? Warum ſollte deſſen als eines Glaubensartikels unmittelbar nach dem Artikel vom heiligen Geiſte Erwähnung

geschehen? Ohne allen Zweifel ist der einzig wahre und befriedigende Sinn, den wir diesen Worten geben können, derjenige, den ihnen unsere Theologen von jeher gegeben haben, nämlich, daß eine Gesellschaft vorhanden ist, die wir apostolisch nennen, weil sie von den Aposteln gegründet wurde, und katholisch, weil sie mit ihren Zweigen alle Länder umfaßt: die sichtbare Kirche mit ihren Bischöfen, Priestern und Diakonen."

In demselben Sinne sagt der Verfasser der ersten der genannten Abhandlungen: „Christus hat seine Kirche nicht hinterlassen, ohne ihr Rechte zu übertragen, um sich vor den Menschen Geltung zu verschaffen. Er ist kein harter Gebieter, der uns befohlen hätte, der Welt den Krieg zu bringen, ohne uns ein Beglaubigungsschreiben mitzugeben, mit denen wir unsere Vollmacht beweisen können. Es gibt Geistliche, die ihre Auktorität auf bloße Versicherungen, andere, die sich auf ihre Popularität, andere, die sie auf ihre Erfolge, wieder andere, die sie auf die ihnen vom Staate übertragenen Rechte gründen. Ich befürchte, wir haben es nur zu lange gemacht, wie die letzteren; ich befürchte, wir haben nur zu lange die wahre Grundlage unserer Auktorität vernachläßigt: die apostolische Nachfolge. Wir sind nicht aus dem Fleische geboren, noch aus dem Blute, sondern wir sind aus Gott geboren. Unser Herr Jesus Christus hat den heiligen Geist seinen Aposteln gegeben; sie haben ihrerseits die Hände denjenigen aufgelegt, die ihnen nachfolgen sollten; diese haben wieder andere geweiht, und so hat sich diese heilige Gabe auf unsere gegenwärtigen Bischöfe fortgepflanzt, die uns als ihre Gehülfen, und gewissermaßen als ihre Repräsentanten bestellt haben."

Nachdem einmal dieſer Grundſtein von den Puſeyiten gelegt war, nahmen ſie ein Material nach dem andern von dem, wie ſie ſagten, verfallenen Gebäude der primitiven chriſtlichen Kirche, um es wieder in ſeiner Integrität herzuſtellen. So führte ſie die Lehre von der apoſtoliſchen Nachfolge auf die Tradition, und hatten ſie einmal dieſe anerkannt, ſo mußten ſie auch die Inſtitutionen, die durch dieſelbe verbürgt ſind, ſowie namentlich das Walten des heiligen Geiſtes, und die Unfehlbarkeit der Kirche anerkennen, ſie mochten ſich auch gegen die letztere noch ſo ſehr ſträuben. So ſagt z. B. Newman in ſeiner Schrift: Lectures on the prophetical office of the Church, viewedrelatively to Romanism and popular Protestantism: „Wir glauben ganz wie die Romaniſten, daß die katholiſche Kirche in ihren Beſtimmungen über den Glauben, der da ſelig macht, nicht irren kann, aber wir verbinden nicht den gleichen Begriff mit den Ausdrücken, „Glauben“ und „katholiſche Kirche“. Sie behaupten: der Glaube hängt von der Kirche ab; wir ſagen: die Kirche iſt auf den Glauben gebaut. Unter dem Ausdrucke „katholiſche Kirche“ verſtehen wir die allgemeine Kirche, wie ſie von den Apoſteln herſtammt, ſie verſtehen blos diejenigen Zweige der Kirche darunter, die in Gemeinſchaft mit Rom ſind.“ Demnach behaupten die Puſeyiten, die Kirche im Allgemeinen, als die Geſammtheit aller Bekenntniſſe könne nicht irren, wohl aber die einzelnen Zweige derſelben, wie denn auch namentlich die römiſche Kirche geirrt habe. Doch wird dieſe Behauptung wieder darauf beſchränkt, daß die letztere nur in ſolchen Dingen geirrt habe, die nicht nothwendig zur Seligkeit gehören. Dieſe feine Unterſcheidung finden wir namentlich in der neunzigſten der oben angeführten Abhandlungen, in welcher Newman den

39 Artikeln eine katholische Auslegung aufzwingt. Er behauptet, es sei im Art. XIX, wo es heißt, die römische Kirche habe in Glaubenssachen geirrt, nicht gesagt, sie habe in solchen Glaubenssachen geirrt, welche die ewige Seligkeit in Gefahr setzen. Da überhaupt der heilige Geist in der katholischen Kirche walte, rechtfertigt Newman seine katholische Auslegung des protestantischen Elementes der anglikanischen Kirche, so sei er es, der die 39 Artikel diktirt habe, und folglich müssen diese in Betreff der zur Seligkeit gehörigen Artikel mit den Bestimmungen der römischen Kirche, soweit sie sich ebenfalls auf die zur Seligkeit erforderlichen Glaubensartikel beziehe, übereinstimmen. So scharfsinnig auch diese feinen Schattirungen sein mögen, so kann der unbefangene Geist doch unmöglich die logischen Widersprüche verkennen, in welche sie sich verwickeln. Doch wir wollen das Glaubensbekenntniß der Puseyiten in seinen einzelnen Verzweigungen verfolgen, und gehen von der Lehre der apostolischen Nachfolge, die uns auf diese Abschweifung geführt hat, auf die Tradition über.

Der eigentliche Kern der puseyitischen Lehre von der Tradition ist mit kurzen Worten die Behauptung, daß die heilige Schrift zwar die einzige Norm des Glaubens sei, daß es aber nur der Kirche zustehe, dieselbe auszulegen, und folglich der Glaube von der Kirche diktirt werde. Mag nun dieß freilich dem obigen Ausspruche Newman's widerstreiten, daß blos die Romanisten der Ansicht seien, der Glaube hänge von der Kirche ab, so können wir weiter nichts darüber sagen, als daß es einer von den vielen Widersprüchen sei, in denen sich die puseyitische Lehre gefangen hat. Wenn der Theologe von Oxford sagt, die Kirche sei die Trägerin des heiligen

Geistes und diese pflanzt sich von Hand zu Hand über die Geistlichkeit fort, so folgt daraus nothwendig, daß der Laie die Wahrheit blos aus der Kirche schöpfen kann, und daß der erste Grundsatz des Protestantismus, die freie Forschung, aufgehoben ist. „Die ganze Frage von der Tradition, sagt Pusey in seinem Sendschreiben an den Erzbischof von Canterbury, betrifft nicht die heilige Schrift, sondern die Individuen; und ob sich diese gleich vielleicht keine Rechenschaft darüber geben, so wollen die Meisten, welche die Tradition angreifen, nicht sowohl die Rechte der Schrift, sondern vielmehr ihre eigenen verfechten. Es waltet gegenwärtig überhaupt ein heftiger Kampf zwischen dem individuellen Willen und der Auktorität, wir finden diesen Kampf in der Religion wie in der Politik; außerhalb der Kirche ist es die Vernunft, welche sich den Mysterien nicht unterwerfen, die Intelligenz, welche sich vor der Offenbarung nicht beugen will; in der Kirche ist es das individuelle Urtheil, welches sich der Kirche nicht unterordnen will. Wir bedürfen wohl keines weiteren Beleges für unsere Behauptung, daß die Puseyiten die Individualität der Universalität, den Protestantismus dem Katholicismus zum Opfer bringen, und können uns also auch nicht darüber wundern, wenn einer der eifrigsten ihrer Vertreter, Professor Palmer am Magdalenkollegium zu Oxford in einem Brief an Golightly schreibt: „Verflucht sei der Protestantismus in allen seinen Formen, Sekten und Benennungen, besonders aber derjenige der Lutheraner und Kalvinisten, der evangelischen und anglikanischen Dissenters. Und Anathema rufe ich über Alle, die dahin trachten, daß zwischen unserer anglikanischen Kirche und diesen Abtrünnigen irgend eine Gemeinschaft bestehe. Würde sich die anglikanische Kirche

jemals für eine Form des Proteſtantismus erklären, ſo würde ich ſie verwerfen und verfluchen, und mich von ihr trennen, als von einer menſchlichen Sekte, würde ich die Proteſtanten der Mühe überheben, mich auszuſtoßen." Was alſo vor zwei Jahrhunderten geſchah, wiederholt ſich heute in allen ſeinen Einzelnheiten wieder. Wie der Biſchof Montague von Chicheſter von den proteſtantiſchen Theologen Kalvin, Beza, Parkins, Whitaker nur mit Verachtung, von einem Bellarmin aber mit Ehrfurcht ſprach, ſo wenden ſich heute die Puſeyiten mit Abſcheu von dem Proteſtantismus ab, und ſuchen keine andere Ehre, denn als Mitglieder der katholiſchen Kirche anerkannt zu werden, wie ſie denn auch ihre Theologie die anglokatholiſche nennen. In einem ſolchen Verhältniß mit den Proteſtanten ſtehend und den erſten ihrer Grundſätze, die freie Forſchung, verwerfend, ſtehen ſie auch in Betreff des Schibolets der Reformation, der Lehre von der Rechtfertigung, mit den Proteſtanten im Widerſpruch.

Um dieſe Doctrin in ihrem ganzen Zuſammenhange darzuſtellen, müſſen wir von der Anſicht der Puſeyiten über die Taufe ausgehen, und von da auf das heilige Abendmahl zu ſprechen kommen, welches die Puſeyiten als die Hauptquelle und vornehmſte Nahrung des chriſtlichen Glaubens und Lebens betrachten. Die Taufe iſt nach der Schrift das Bad der Wiedergeburt, und die Schule von Oxford erblickt dieſem Ausſpruche gemäß in ihr auch nichts anderes als das Mittel der Wiedergeburt, d. h. das Werkzeug, wodurch der heilige Geiſt dem Täuflinge von außen einverleibt wird, und dieſes Einverleibtſein des heiligen Geiſtes iſt den Puſeyiten die Rechtfertigung, welche durch die immer

wiederkehrende Einverleibung Chriſti in ſeinem heiligen Mahle erhalten wird. Da aber dieſe Einverleibung erſt durch den Glauben wirkſam wird, und der Glaube ſich nur in der Liebe bethätigt, ſo gibt es für die Schule von Oxford zwei Quellen der Rechtfertigung, eine äußere, die Taufe, und eine innere, den Glauben, der ſich durch gute Werke bewahrheiten muß; und dieſe beiden Quellen müſſen, wenn ſie nicht verſiegen ſollen, durch den wiederholten Genuß des heiligen Abendmahles, in welchem der Gläubige den perſönlichen Chriſtus in ſich aufnimmt und ſich einverleibt, immer aufs Neue genährt werden. Wie ſie bei dieſer Anſicht mit Art. XI u. XII ins Reine kommen, werden wir ſogleich aus ihren eigenen Worten ſehen. Die beiden genannten Artikel lauten, wie folgt: „Wir werden vor Gott blos durch die Verdienſte unſeres Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti, durch den Glauben, und nicht durch unſere eigenen Werke oder durch unſere eigenen Verdienſte gerecht geachtet. Darum iſt die Lehre, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertigt werden, eine höchſt richtige und troſtvolle, wie man es in der Homilie über die Rechtfertigung weitläufiger auseinandergeſetzt findet.

„Obgleich die guten Werke, welche die Früchte des Glaubens ſind und der Rechtfertigung folgen, uns weder von unſern Sünden reinigen noch die Strenge des göttlichen Gerichtes aushalten können, ſo ſind ſie doch Gott durch Chriſtum wohlgefällig und angenehm und das nothwendige Ergebniß eines lebendigen und aufrichtigen Glaubens; inſofern ſie die Lebendigkeit des Glaubens thatſächlich beweiſen, wie man den Baum an ſeinen Früchten erkennt.“

Vernehmen wir nun, was die Puſeyiten ſagen. „Der Art. XI., heißt es in Doctor Puſey's Sendſchreiben an den

Bischof von Oxford, stellt den Glauben als Quelle unserer Rechtfertigung, den Werken entgegen; die Werke sind es, die er als „meritorische" Ursache der Rechtfertigung ausschließt; die Worte: „der Glaube allein" bedeutet so viel als: der Glaube und nicht die Werke. Aber eine seltsame Theologie unserer Zeit hat diesem Artikel eine weitere Bedeutung unterlegt und den Glauben des Menschen dem Sakramente des Herrn entgegengesetzt. Sie versteht die Worte: „der Glaube allein" in dem Sinne, als wäre der Glaube der einzige Kanal, durch welchen die Verdienste Christi der Seele zu ihrer Rechtfertigung zufließen, als schlöße er jedes andere Mittel, nicht bloß die Werke, sondern sogar auch die Taufe aus. Aber diese Entgegenstellung lag sicherlich nimmermehr im Sinne der Verfasser des genannten Artikels, und er liegt eben so wenig in den Worten derselben. Der Gegenstand, von welchem es sich in diesem Artikel und in den ihm vorhergehenden, sowie in den ihm folgenden handelt, ist die Beziehung des Glaubens zu den Werken vor und nach der Rechtfertigung; es war nicht ihre Aufgabe, von der Taufe zu reden; sie hatten den Zweck, die Werke des Menschen auszuschließen, und Alles den Verdiensten Christi zuzuschreiben; mit den Worten: „der Glaube allein" wollten sie nur die Werke des Menschen, nicht aber, was nicht des Menschen ist, ausschließen. Ob Gott die Rechtfertigung der Seele des Gläubigen unmittelbar, oder ob er sie ihr durch die von ihm eingesetzte Taufe mittheilte, hatten sie nicht zu bestimmen. Es kann also vollkommen wahr sein, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertiget werden, insofern es der Glaube ist, durch welchen wir diese Gabe empfangen und zugleich

kann es wahr ſein, daß die Taufe der Kanal iſt, durch welchen ſie Gott uns mittheilt."

An einer anderen Stelle deſſelben Briefes heißt es: „die Lutheraner und beſonders die Methodiſten lehren, die Rechtfertigung ſei nicht eine Gabe Gottes, die er durch ſeine Sakramente mittheile, ſondern das Ergebniß eines gewiſſen Seelenzuſtandes, eines Aktes, durch welchen man aus ſich ſelbſt heraustrete, um ſich an ſeinen Erlöſer zu halten; in dem Augenblicke, wo dieſes geſchieht, glauben ſie ſich gerechtfertigt, während wir uns ſchon in unſerer Taufe, in dem Augenblicke, wo wir Chriſto durch ſie einverleibt wurden, gerechtfertiget glauben."

Wenn die Rechtfertigung nach der Lehre der Puſeyiten durch die Taufe mitgetheilt und durch den Glauben empfangen wird, ſo wird ſie durch den Genuß des heiligen Abendmahles unterhalten, inſofern ſie blos darin beſteht, daß Chriſtus in uns wohnet, der ſich uns bei jedem Genuſſe ſeines Leibes und Blutes wieder aufs Neue einverleibt. Am deutlichſten ſpricht ſich über die Rechtfertigung durch das Inwohnen Chriſti in unſerer Seele Newman in ſeiner Rede über die Rechtfertigung aus, wenn er ſagt: „Chriſtus iſt unſere Gerechtigkeit (1. Corinth. 1, 30.), inſofern er durch den heiligen Geiſt in uns wohnet. Er rechtfertiget uns, indem er in unſere Seele eingeht, er fährt uns zu rechtfertigen fort, indem er in unſerer Seele bleibt. Was wahrhaft unſere Rechtfertigung iſt, das iſt nicht der Glaube, nicht die Heiligkeit (wie die Romaniſten ſagen), noch weniger eine bloße Zurechnung (wie die Lutheraner meinen), das iſt die durch die Gnade Gottes gewirkte Gegenwart Chriſti ſelbſt."

Daß diese Doktrin die Lehre von der inhärirenden Gerechtigkeit in sich schließe, kann nur ein Dialektiker bestreiten, wie Newman, der sich in der angeführten Rede über die Rechtfertigung folgendermaßen ausdrückt: „Behaupten, daß unsere Gerechtigkeit die Gegenwart Christi sei, die uns in der Taufe und noch auf eine feierlichere Weise in der Eucharistie mitgetheilt wird, heißt nicht behaupten, daß wir eine inhärirende Gerechtigkeit haben. Was inhärirend zu sein scheint, muß vielmehr adhärirend genannt werden, insofern diese Gerechtigkeit lediglich von dem Wohnen Gottes in uns abhängt, und nicht wir es sind, welche dieses Wohnen bewahren. Es ist derselbe Fall, wie bei der Wärme, die bei einem Kranken durch äußere Mittel unterhalten werden muß."

Dieses äußere Mittel der Unterhaltung unserer Gerechtigkeit ist das heilige Abendmahl, und es leuchtet also von selbst ein, warum die Puseyiten auf den Genuß desselben einen so hohen Werth legen, daß sie sich die Wiederherstellung des Gebrauches der ersten Christen, das heilige Abendmahl beinahe täglich zu empfangen, zu einer ihrer Hauptaufgaben machten, und ihre Doktrin von der Unterhaltung der Gerechtigkeit durch den Genuß desselben an die Spitze ihres ganzen Systemes stellten, wie wir in dem oben angeführten Grundrisse desselben gesehen haben.

Die puseyitische Lehre vom heiligen Abendmahl stellt Pusey in seinem Sendschreiben an den Bischof von Orford mit folgenden Worten dar: „Wir glauben eine wahrhafte, wirkliche, geistige Gegenwart Jesu Christi in dem heiligen Abendmahle. Er ist auf eine noch wirklichere Weise darin gegenwärtig, als wenn wir mit Thomas

unſere Hände in ſeine Wunden legen könnten. Denjenigen, welche den Glauben haben, wird dieſe Wohlthat zu Theil, der Glaube iſt es, wodurch wir, wie alle übrigen geiſtigen Gaben, ſo auch dieſe empfangen; aber unſer Glaube iſt nur der Recipient dieſer koſtbaren, wirklichen und geheimnißvollen Gabe; der Glaube iſt es, der uns die Augen öffnet, um Chriſtus in dem Abendmahle zu ſehen, und unſere Herzen aufthut, um ihn zu empfangen, aber er iſt darin gegenwärtig unabhängig von unſerem Glauben.... Wir glauben die Wahrheit der Worte: „dieß iſt mein Leib," ſo gut als die Romaniſten. Wir beſchuldigen ſie nicht, die in dieſem Sakramente enthaltene geiſtige Gabe zu hoch geſchätzt zu haben (denn die Worte und Begriffe der Menſchen bleiben immer weit hinter derſelben zurück); ſie haben ſich nur eine zu ſinnliche Vorſtellung davon gebildet. Sie haben es verſucht, die Art und Weiſe der Gegenwart unſeres Herrn für die Sinne zu erklären; ſie haben es verſucht, den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen den Sätzen: die Elemente bleiben, was ſie ſind, aber für uns ſind ſie der Leib und das Blut des Herrn, zu löſen. Schwach im Glauben, wie Nikodemus, haben ſie das Wie des göttlichen Seins und Werdens erklären wollen, um dadurch wenigſtens bei ihrer Geiſtlichkeit Hochmuth und Unglauben hervorzurufen. Aber mit den Romaniſten widerſprechrn wir denjenigen, welche das heilige Geheimniß auf eine andere Weiſe, auf eine für die Vernunft genügende Weiſe zu erklären ſuchen, und in demſelben nur ein Mittel erblicken, ſich zu Betrachtungen über Chriſti zu erheben, ein äußeres Pfand der göttlichen Gnaden, ein Schauſpiel für die Sinne, eine bloße Gedächtnißfeier des Todes unſeres Erlöſers."

Christus ist also nach der Lehre der anglikanischen Theologie wirklich und wahrhaft, und unabhängig von unserem Glauben, jedoch in geistiger Weise, unter der Gestalt des gesegneten Brodes und Weines gegenwärtig, aber er wird nur von denjenigen, die Glauben haben, empfangen; diejenigen, die nicht glauben, genießen blos Brod und Wein und sind nach dem Genusse desselben ebensowenig mit Christo vereinigt, als sie es zuvor gewesen sind; nichts destoweniger essen und trinken sie sich das Urtheil der Verdammniß, weil sie den Leib des Herrn nicht unterscheiden, der auch unabhängig von ihrem Glauben in der Eucharistie zugegen ist. Das heilige Abendmahl ist nach der puseyitischen Schule eine zweite Menschwerdung Christi. Wie er bei seiner Herabkunft auf Erden sich in die Natur der Menschheit einverleibte, um das ganze Geschlecht zu erlösen, so verleibt er sich in der Eucharistie der Natur des Menschen ein, um die Erlösung des Einzelnen zu bewerkstelligen. Es ist also der Genuß des heiligen Abendmahles die Bedingung, unter welcher wir uns die Erlösung aneignen können. Wie nahe diese Auffassungsweise der Lehre unserer Kirche von dem heiligen Meßopfer steht, brauchen wir unsern katholischen Lesern nicht erst auseinanderzusetzen; und wenn Pusey in seinem Sendschreiben an den Bischof von Orford bei Gelegenheit seines Glaubensbekenntnisses in Betreff des heiligen Abendmahles u. a. sagt: „Wir behaupten, daß die Meßopfer, über welche man allgemein lehrte, der Priester opfere darin Christum für die Lebendigen und die Todten um Nachlassung der Strafe, oder Vergebung der Sünden zu erlangen, gotteslästerliche Fabeln und ein gefährlicher Betrug sind (Art. XXXI) — so ist dieß

wieder einer von jenen Widerſprüchen, in die ſich der Puſeyismus verwickelt, ein Widerſpruch, der durch die Spitzfindigkeit Newman's nur noch verwickelter wird, indem dieſer ſcharfſinnige Entdeckungsgeiſt den Ausſpruch des angeführten Artikels dahin deutet, er rede von Meſſen in der Mehrheit und verſtehe folglich nicht das heilige Meßopfer an ſich, ſondern nur gewiſſe Privatmeſſen darunter, die aus bloßer Gewinnſucht geleſen worden ſeien. Wir empfehlen unſerem Leſer, das Sendſchreiben eines ehemaligen Puſeyiten, Dr. Richard Waldo Sibthorp's, der durch ſeine puſeyitiſchen Forſchungen in den Schooß der katholiſchen Kirche gedrängt wurde, zur Hand zu nehmen, worin er einige treffende Worte über dieſe Auslegungsweiſe des XXXI. Artikels finden wird. Die Schrift iſt ins Deutſche übertragen, und kam in Regensburg 1843 unter dem Titel: „Mein Rücktritt zur katholiſchen Kirche" heraus, während ſie im Engliſchen den Titel führt: „Antwort auf die Frage: Warum ſind Sie katholiſch geworden?"

So entſtand nach und nach das ganze Gebäude des anglokatholiſchen Syſtemes, und nur noch einige einzelne Ausfüllungen fehlen demſelben, um es dem römiſchkatholiſchen Dome ſo ähnlich als möglich zu machen. Auch dieſe Ausfüllungen wurden nach und nach eingeſchoben. Wie ſchon Montague die Verehrung der Bilder Chriſti und die Anrufung der Heiligen billigte, ſo traten bald auch Puſey und Newman dieſen Zugeſtändniſſen bei, und gaben in gewiſſem Sinne auch die Gebete für die Verſtorbenen, wofür in der unter Eduard VI. herausgegebenen Liturgie noch Formularien enthalten waren, ſowie eine Art Fegfeuer zu. Obgleich ſich der Artikel XXII. dahin erklärt: „Die Lehre

Roms in Betreff des Fegefeuers, des Ablasses, der Verehrung und Anbetung der Bilder und Reliquien, sowie die Anrufung der Heiligen sei eine leere, thörichte Erfindung und gründe sich durchaus auf keine Bürgschaft der Schrift, sondern widerspreche vielmehr dem Worte Gottes geradezu;" so sagt doch Dr. Pusey in seinem Sendschreiben an den Bischof von Oxford in Betreff der Anrufung der Heiligen: „Unsere Kirche bekennt in Uebereinstimmung mit dem christlichen Alterthum eine wirkliche Gemeinschaft der Heiligen, sie glaubt, daß Gott seine Auserwählten in eine und dieselbe Gesellschaft, in eine und dieselbe Gemeinschaft verbunden hat, um den mystischen Leib seines Sohnes Jesu Christi unseres Herrn daraus zu bilden (Liturgie für das Fest Allerheiligen); sie freut sich darüber, daß wir durch die gehörige Theilnahme an den heiligen Mysterien die wahren Glieder des mystischen Leibes Christi werden (Dankgebet nach dem Genusse des heiligen Abendmahles), und sie betet, daß uns vergönnt werden möge, in dieser heiligen Gemeinschaft zu verharren (Ebd.); sie preiset den heiligen Namen des Herrn alle Wochen für seine Diener, die in seinem Glauben und in seiner Furcht dahin gegangen sind (Gebet für die streitende Kirche); sie sagt ihm Dank dafür, daß es ihm gefallen hat, sie aus dem Elende dieser argen Welt abzurufen (Liturgie für die Kirchenfeier); sie bittet ihn, seine heiligen Engel mögen uns dienen, und von ihm dazu berufen, uns stets auf Erden beschützen (Liturgie für das Fest des heiligen Michael und aller Engel). Aber hier bleibt unsere Kirche stehen; sie will, daß wir die Größe des Privilegiums fühlen, das in dieser mystischen Vereinigung liegt; aber sie gestattet uns nicht, unmittelbar Gebete an die Hei-

ligen zu richten, zu welchen uns die Schrift nicht berechtiget, und welche dieselben nur betrüben könnten, sobald sie eifersüchtig auf die Ehre ihres Herrn sind. Es ist uns also wohl erlaubt, zu glauben und lebhaft zu fühlen, daß es ein großes Privilegium ist, einem Leibe anzugehören, von welchem mehrere Glieder nach ihrem Durchgange durch dieselben Prüfungen und Schwachheiten, denen wir unterworfen sind, die große Trübsal überwunden und ihre Kleider im Blute des Lammes gewaschen haben. Wir können Trost in dem Gedanken finden, daß sie gleich ihrem Meister Mitgefühl für die noch unvollendeten Glieder seines Leibes haben und daß sie vor seinem Throne in einer heiligeren Weise, als es unsern irdischen Freunden möglich ist, für uns in's Mittel treten; wir können mit Liebe und Dankbarkeit an diese Gebete denken, wir können Gott unsern Dank dafür darbringen; wir können ihn sogar bitten, daß sie für uns ins Mittel treten mögen; wir können das Alles thun, ohne sie zu unsern Vermittlern zu machen, ohne sie um Ihre Gebete anzusprechen."

Was die Gebete für die Verstorbenen betrifft, so sagt Pusey in derselben Schrift: „Ich gestehe es offen, daß ich es höchst unpassend finde, diesen Gegenstand der öffentlichen Discussion zu übergeben. Es ist ein großer Trost, es ist ein kostbares Privilegium für denjenigen, der einen Freund beweinet, für den Verstorbenen zu beten, aber da unsere Kirche diese Gebete abgeschafft hat, und zwar in Folge der Mißbräuche, an welche sie sich in der römischen Kirche knüpfen, so glaube ich, daß man sie nicht voreilig und rücksichtslos wieder einführen darf. Wer der Ansicht ist, daß dieser Gebrauch durch das Beispiel der primitiven Kirche

gerechtfertiget wird, begnügt ſich damit, daß ihn unſere Kirche ihren Gliedern in der Privatandacht nicht unterſagt; ſie muntert zu dieſen Gebeten nicht auf, aber ſie verbietet ſie auch nicht, ſie verdammt nur diejenigen, die in der römiſchen Kirche gebräuchlich ſind, und ſich an die moderne Lehre vom Fegfeuer knüpfen, nicht aber diejenigen der primitiven Kirche, die dieſer Lehre widerſprachen.

„Wir glauben, daß unſere Kirche in dieſem Punkt (der Lehre vom Fegfeuer), wie in andern, die richtige Mitte zwiſchen der Romaniſten und Ultraproteſtanten hält. Die erſtern haben, ſich einem natürlichen Gefühle des Menſchen hingebend, die Entſcheidung ausgeſprochen, beinahe alle Seelen werden nach dem Tode einer ſchmerzhaften Reinigung unterworfen; die letztern dagegen, von dem Grundſatze ausgehend, daß durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti alle Sünden völlig bedeckt und begraben ſeien, ihrerſeits die Behauptung ausgeſprochen, die dahin geſchiedenen Gläubigen ſeien bereits im vollen Beſitze der Freuden des Himmels; ſie glauben, ſie ſeien ſchon den himmliſchen Engeln ähnlich; ſie vergeſſen das zukünftige Gericht und die Auferſtehung des Leibes. Dieſe verſchiedenen Irrthümer vermeidend, ehrt unſere Kirche das Andenken der Todten, ſie bringt Gott ihren Dank für ſie dar; ſie ſpricht von ihnen, als von Weſen, die in der Ruhe Gottes ſind (Liturgie für das Begräbniß der Todten), als von Geiſtern, die bei Gott in der Freude und Seligkeit wohnen (Ebd.), aber ſie betet zugleich, dieſelben möchten, wie auch wir, die vollendete Seligkeit und die vollkommene Wonne der Seele und des Leibes in ſeiner ewigen Herrlichkeit erlangen (Ebd.). Sie glaubt, daß alle, die in dem Herrn geſtorben, im Frieden und in der Ruhe

sind, und hierin stimmt sie mit der alten Kirche überein, während sie mit der romanistischen Lehre vom Fegfeuer im Widerspruche steht; sie glaubt jedoch, daß ihre Seligkeit noch unvollkommen sei, und weicht hierin vom Ultraprotestantismus ab." Was die Verehrung der Bilder betrifft, so sagt Dr. Newman nur soviel davon, daß die Bestimmungen der Tridentiner Kirchenversammlung über diesen Punkt eine ganz vernünftige Auslegung zulassen, wiewohl er zu seinen „praktischen Beschwerden über Mißbräuche in der katholischen Kirche," wie er es nennt, neben der Nothwendigkeit der Beichte und Genugthuung, der Nothwendigkeit einer Intention von Seiten dessen, der das Sakrament verwaltet, zur Wirksamkeit desselben; der Entziehung des Laienkelches; dem von der römischen Kirche gegen die Häretiker ausgesprochenen Anatheme; dem Fegfeuer; der Anrufung der Heiligen, auch die Verehrung der Bilder rechnet.

So betrachten also die Puseyiten den Romanismus und den Ultraprotestantismus, wie sie sich ausdrücken, als die beiden gefährlichen Klippen, zwischen denen sie hindurch steuern müssen; und so oft sie auch dem sicheren Hafen der katholischen Wahrheit nahe kommen, so oft lenken sie ihr Schifflein wieder auf das stürmische Meer der individuellen Meinung zurück, der sie den Krieg angekündigt haben. Wenn sie auf der einen Seite ihren Fluch über den Protestantismus aussprechen, so rufen sie auf der andern auch ihr Anathema auf die römisch-katholische Kirche herab. Wir müssen die Dinge nehmen, wie sie sind, sagt Dr. Newman, nicht wie man vorgibt, daß sie seien; wenn wir uns dazu verleiten lassen, uns der römischen Kirche, als einer Schwester- oder Mutterkirche zu nähern, was sie der Theorie nach ist, so werden wir zu spät erken-

nen, daß wir in den Armen einer erbarmungslosen Verwandten sind, die nur über uns triumphirt, nachdem sie uns in ihr Netz gezogen." „Wenn wir die Größe ihres Systemes betrachten, sagt er an einer andern Stelle, so müssen wir darüber weinen, daß wir von ihr getrennt sind — cum talis sis, utinam noster esses! — Aber ach, eine Vereinigung ist unmöglich! Ihre Gemeinschaft ist mit Irrlehre vergiftet. Wir müssen sie fliehen wie die Pest. Sie haben die Wahrheit Gottes mit Lügen entstellt; und bei der Unfehlbarkeit, auf die sie Anspruch machen, können sie die Sünde nicht mehr widerrufen, welche sie begangen haben. Sie können nicht bereuen. Das Papstthum muß zerstört, es kann nicht reformirt werden." Die gemäßigteren Anhänger der neuen Schule hegen jedoch die Hoffnung einer solchen Vereinigung, und glauben gerade den Anglikanismus vermöge seiner Stellung zwischen den beiden Gegensätzen dazu berufen, diese Vereinigung zu vermitteln. „Soll die Christenheit immer getheilt bleiben? sagt Dr. Hook in einer Predigt, aus der wir schon oben eine Stelle angeführt haben. Wir müssen hoffen, nein. Und wer weiß, ob nicht gerade der Mittelweg, den wir zwischen den verschiedenen Extremen wandeln, eines der Mittel sein wird, deren sich das Haupt der Kirche, vielleicht dereinst bedient, wenn es diese Vereinigung bewerkstelligen will? Unsere Kirche predigt in ihrer Liturgie den Protestanten den Kotholicismus und zeigt in ihren Artikeln den Romanisten die Irrthümer des Papismus; in jener hat sie Einiges mit andern Katholiken, in dieser Einiges mit andern Protestanten gemein, sie könnte die Protestanten zum Katholicismus zurückführen, und die Romanisten zu einer Reform veranlassen. Statt uns der Stellung

zu schämen, die uns die Vorsehung angewiesen hat, wollen wir, wenn wir von den Ultraprotestanten beschuldigt werden, wir seien im Werke der Reformation nicht weit genug gegangen, oder von den Papisten, wir seien zu weit darin gegangen, diese Vorwürfe, da sie von zwei so entgegengesetzten Seiten kommen, vielmehr als das größte Lob betrachten. Wenn die römischen Katholiken des Continentes, die jetzt mehr oder weniger im Irrthume sind, die Beobachtung machen werden, daß sich eine Kirche reformiren kann, ohne deßhalb aufzuhören, eine Kirche zu sein, daß man auf Neuerungen verzichten kann, ohne primitive Gebräuche zu verwerfen; wenn sie sehen werden, daß unser Kultus, wo er so gefeiert wird, wie ihn die Liturgie vorschreibt, den Charakter der Pracht und Größe hat, welcher der Braut Christi gebührt, wenn sie dem König der Könige nahet; wenn sie erkennen werden, daß unsere Formulare alle wesentlichen Punkte der primitiven Doktrin enthalten: so werden sie besser darauf vorbereitet sein, unsere Vorstellungen gegen ihre Irrthümer über die Rechtfertigung, die überflüssigen Werke, das Fegfeuer, den Ablaß, die Verehrung der Bilder und die Anbetung der Heiligen anzuhören. Sie werden sehen, daß wir im Grunde derselben Kirche angehören, wie sie, und sie werden uns nicht mehr einladen, ihnen aus Liebe zur Einheit in den Irrthum zu folgen; sie werden uns im Gegentheile zum Muster einer Reform nehmen. Auf der andern Seite werden die Ultraprotestanten, denen das entgegengesetzte Extrem ein solcher Gräuel ist, daß sie ihre Brüder von Rom kaum als Christen betrachten, wenn sie sehen werden, daß wir bereit sind, uns mit ihnen zu vereinigen, um gegen die schriftwidrigen Mißbräuche der römischen Kirche zu prote-

ſtiren, während wir Vieles mit dieſer Kirche gemein haben, werden die Ultraproteſtanten, ſage ich, dahin geführt werden können, die Differenzen, die ſie von uns ſcheiden, noch einmal zu unterſuchen, und nach und nach einen katholiſcheren Charakter anzunehmen. So werden ſich die beiden Extreme, indem ſie ſich dem Mittelpunkte nähern, einander ſelbſt nähern, und auf die Vereinigung vorbereitet ſein, wenn die Stunde der Vereinigung ſchlagen wird."

Und dieſe Stunde iſt vielleicht nicht mehr ferne; aber die Vereinigung muß auf einem andern Wege erzielt werden als der Brite hier vorzeichnet. Die Puſeyiten haben ihre Wahrheiten hauptſächlich dadurch gefunden, daß ſie zur Quelle niedergeſtiegen ſind, und ſie haben den Anglikanismus bereits in eine Form geknetet, die der Form der urſprünglichen Kirche ziemlich ähnlich iſt; nur fehlt ihr der belebende Hauch, der vom heiligen Geiſte der katholiſchen Wahrheit ausgeht; und dieſen Hauch wird ſie gewinnen, wenn ſie ſich unter das Schirmdach des Statthalters Chriſti ſtellt, der die Heerde des Herrn weidet. Auch ſind ſchon viele unter den Anhängern dieſer Schule durch die Conſequenzen, die nothwendig aus ihr hervorgehen, in den alten ehrwürdigen Dom des Katholicismus geführt worden; und noch manche werden dahin geführt werden, denn „für denjenigen ſagt Sibthorp in der angeführten Schrift, der ſein Gewiſſen rein halten will, gibt es keinen Vergleich: wenn Rom Recht hat, ſo hat die anglikaniſche Kirche Unrecht, und die Puſeyiten ſind noch nicht weit genug gegangen; wenn aber die anglikaniſche Kirche Recht hat, ſo hat Rom Unrecht, und die Puſeyiten ſind zu weit gegangen." Recht aber kann nur Ein Theil haben, denn die Wahrheit iſt nur Eine, und

wenn Newman ſagt, daß der heilige Geiſt an einem Orte nicht anders reden könne, als am andern, ſo hat er ſeiner Schule ſelbſt das Urtheil geſprochen. Die katholiſche Kirche iſt die wahre, und wenn die anglikaniſche ebenfalls die wahre ſein ſoll, ſo muß ſie mit der katholiſchen identiſch ſein. Das hat Newman eingeſehen, und darum hat er ſeine neunzigſte Abhandlung geſchrieben; aber ſein Verſuch, dieſe Identität zu beweiſen, iſt an der hiſtoriſchen Wahrheit geſcheitert und hat die Kriſis der anglikatholiſchen Bewegung zu ihrem Nachtheile entſchieden. Wie die Stimme des Biſchofs von Oxford nach dem Erſcheinen dieſer neunzigſten Abhandlung, den Traktaten von Oxford Stillſtand gebot, ſo rief eben dieſe Abhandlung auch dem weiteren Fortſchritte der Verdrehung des proteſtantiſchen Elementes der anglikaniſchen Kirche Halt zu. Allein wenn ſich die Wogen an dieſer Klippe brachen, ſo ſtürzten ſie ſich nur mit um ſo größerer Gewalt nach einer anderen Richtung. Die neunzigſte Abhandlung, welche den Zweck hatte, dem Mitgliede der anglikaniſchen Kirche zu beweiſen, daß es in dieſer daſſelbe finde, was es in der römiſch-katholiſchen ſuche, ja daß es daſſelbe dort ohne die Schlacken finde, mit denen es hier verunreiniget ſei, dieſe Abhandlung, ſage ich, bewies im Gegentheile, daß, was es dort habe, etwas ganz anderes ſei, als was man ihm hier biete, indem die Verläugnung jeder geſunden Logik dazu gehöre, um eine Uebereinſtimmung oder gar eine Identität zwiſchen beiden zu entdecken, und daß es, wenn es die katholiſche Wahrheit ſuche, nothwendig in die römiſch-katholiſche Kirche treten müſſe, von der es die Beſtrebungen des Puſeyismus zurückzuhalten beſtimmt waren. „Wir meſſen der Verſicherung Puſeys, ſagt der Verfaſſer der Zeit-

fragen im elften Bande der historisch-politischen Blätter, S. 343, ganz treffend, vollständigen Glauben bei: daß der einzige Zweck ihrer Traktate kein anderer gewesen sei, als ihren ehrbaren Mitanglikanern recht tüchtige und ausgiebige Argumente gegen die bösen Romanisten an die Hand zu geben! Daher ist auch die Verwunderung dieser Schriftsteller ganz unverstellt und ehrlich: daß ihre anglikanischen Glaubensgenossen, um derentwillen sie sich allein so viele Mühe gegeben, in Folge eben dieser Bemühungen, und noch dazu auf den Grund ihrer vortrefflichen Argumente, haufenweise katholisch werden. Was so häufig in der Weltgeschichte geschehen, hat sich auch hier wiederholt; Ihr gedachtet es, böse zu machen, aber Gott hat es gut gemacht! Pusey und seine vertrautesten Schüler, von denen die Bewegung ausgegangen, haben nichts weniger, als eine Unterwerfung unter die wahre Kirche beabsichtigt: sie ihres Orts, werden sich auch, menschlichem Ansehen nach, niemals mit der Wahrheit aussöhnen. Allein die Strömung, die sie hervorriefen, treibt geradewegs zur Kirche hin. Denn die geistigen wie die physischen Bewegungen lenkt ein Gesetz, welches höher steht, und mächtiger ist, als die Laune oder der krankhafte Eigensinn einzelner Menschen, die selbst nur Hebel sind in der höhern Hand. Auch Pusey und seine Schule sind nichts als Werkzeuge, die eine längst im Geiste des englischen Volks liegende Crisis hervorrufen und durchführen sollten. Haben sie diesen Zweck erfüllt, so wird die Bewegung, ohne alle Rücksicht auf die individuellen Marotten einzelner Gelehrten, ihren Gang gehen."

Wenn gleich in der gegenwärtigen Zeit, wo die anglikanische Geistlichkeit 9000 Puseyiten zählt, jährlich 5 — 6000,

und zwar nicht nur Leute aus den unteren Volksklassen, sondern hauptsächlich Mitglieder der gebildeten Stände, besonders auch viele Geistliche in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehren, und, wie sich Dr. Drey in einer Abhandlung der theologischen Quartalschrift (sechsundzwanzigster Jahrgang S. 54) ausdrückt, gerade der Puseyismus als der Durchgangspunct zu der letzten entscheidenden Krisis betrachtet werden kann, welche in der jüngsten Zeit so viele Engländer in den Schoß der katholischen Kirche zurückführt: so sind doch die Puseyiten für die Quelle dieser Erscheinung, die sie doch selbst aus dem Felsen geschlagen haben, völlig blind, und verschwenden ihre ganze Beredsamkeit, um den schweren Vorwurf, daß sie den Anglikanismus dem Katholicismus zum Opfer bringen, von sich abzuwälzen. „Diejenigen, sagt Dr. Pusey in seinem Sendschreiben an den Bischof von Oxford, welche uns beschuldigt haben, uns dem Romanismus zu nähern, scheinen einen Eifer für die Reinheit unserer Kirche an den Tag gelegt zu haben, aber dieser Eifer ist ein schlecht erleuchteter. Diese Beschuldigungen beruhen auf bloßer Oberflächlichkeit. Viele waren gar nicht im Stande, neue Ideen zu fassen. Andere haben eine sehr natürliche Ungeduld verrathen, als sie ein System der Theologie angreifen sahen, das eine große Popularität erlangt hatte, und das sie als die Frucht eines geistigeren, aufgeklärteren Christenthumes zu betrachten gewohnt waren. Es war ihnen auch zur anderen Natur geworden, gegen den Papismus loszuziehen, ohne sich große Mühe zu geben, seinen wahren Charakter kennen zu lernen und ohne genau zu untersuchen, ob sie selbst auf einem festen Boden standen, um den Kampf zu unternehmen; man begreift, daß sie sich unangenehm überrascht

ſahen, als man ihnen eine Waffe entriß, die ſo leicht zu führen war. . . Es war ihnen nicht gar wohl zu Muthe, als man ihnen zeigte, daß ſie ſich bis jetzt nicht auf ſtichhaltige Beweisgründe geſtützt, ſondern in Ermangelung ſolcher mit übertriebenen Vorſtellungen von den Irrthümern der römiſchen Kirche getragen hätten. Nicht zugeben, daß Rom der Antichriſt ſei, heißt in ihren Augen unſere Kirche verrathen! Zugeben, daß Rom eine wahre Kirche ſei, läuft ihres Erachtens auf die Behauptung hinaus, daß wir in ihren Schoß zurückkehren müſſen. Man vergißt die Worte des Biſchofes Hall [1]), die er als den Ausdruck der allgemeinen Anſicht der Theologen ſeiner Zeit gibt, und für die ihm die Ultraproteſtanten ſehr ſchlechten Dank wußten. „Was Rom mit uns gemeinſchaftlich glaubt, macht es zu einer Kirche, was es uns zu glauben aufdringen möchte, gibt ihm den Charakter der Häreſie. Es iſt eine Kirche, weil es wahre Prinzipien feſthält, aber die gottloſen Irrthümer, welche es hinzugefügt hat, machen es unmöglich, daß wir uns mit ihm vereinigen können. Wenn man die römiſche Kirche von einer Seite betrachtet, ſo gleicht ſie der unſerigen durchaus, ſie iſt aus Gott; wenn man ſie von der andern betrachtet, ſo iſt ſie von der unſerigen völlig unterſchieden, ſie iſt antichriſtlich. Mit andern Worten, Rom hält den Grund feſt,

1) Hall war im Jahre 1574 geboren und gehörte der kalviniſtiſchen Partei an. Man ſieht übrigens aus ſeinen Worten, daß der Puſeyismus, wie wir ſchon oben gefunden haben, eine bis ins wörtliche gehende Wiederholung der katholiſchen Bewegung iſt, welche die anglikaniſche Kirche zu Anfang des ſiebenzehnten Jahrhunderts beherrſchte. Nur dürfte das Endreſultat bei der gegenwärtigen, ein umgekehrtes, nicht der Untergang des Katholicismus im Proteſtantismus, ſondern der Untergang des Proteſtantismus im Katholicismus ſein.

aber zu gleicher Zeit stürzt es ihn um: es hält ihn fest im Prinzip, es stürzt ihn um in den Consequenzen. Insofern es ihn festhält, ist es trotz seiner Flecken eine wahre Kirche; insofern es ihn unterstützt, ist es eine, trotz seines schönen Aeussern, eine Kirche von Bösewichtern. Wenn es ihn nicht festhielte, so wäre es gar keine Kirche, oder eine diabolische; aber da es Prinzipien bekennt, die es in der Anwendung verkehrt, so ist es ein ächter Zweig der sichtbaren Kirche, aber ein kranker Zweig."

„Wenn man die Rückkehr des Papismus verhindern will, sagt der gelehrte Pusey weiter unten, so ist es von der höchsten Wichtigkeit, daß man ihn kennen lerne. Denn wenn man eine unschuldige Ceremonie so sehr fürchtet, als eine Handlung der eigentlichen Idolatrie, wenn man es für eben so verwerflich hält, das Zeichen des Kreuzes zu machen, oder das Abendmahl auf den Knieen zu empfangen, als Bilder oder eine Hostie anzubeten, und man dann die Beobachtung macht, daß man über einen Punkt im Irrthum gewesen sei, so kommt man so leicht auf den Argwohn, man sei auch über andere getäuscht worden. Wenn Mitglieder unserer Kirche hören, daß ihre geistlichen Führer wegen gewisser Gebräuche, die unläugbar in der alten Kirche bestanden, als Papisten und Antichristen verdammt werden, so müssen sie nothwendig daraus schließen, daß der Papismus älter sei, als er wirklich ist, und wenn sie sehen, daß er der Zeit der Apostel so nahe steht, so haben sie nur noch einen Schritt zu dem Glauben, er sei von den Aposteln selbst eingesetzt worden!"

Pusey urtheilt hier wirklich sehr scharfsinnig, aber er beweist, wie seine ganze Schule, gerade das Gegentheil von

dem, was er beweiſen will; er beweist, daß man, wenn auch nicht durch die Aktivität, ſo doch durch die Paſſivität des Puſeyismus, alſo jedenfalls durch den Puſeyismus in den Schoß der katholiſchen Kirche gedrängt werde; und wirklich iſt es auch nächſt ſeiner inneren Wahrheit gerade dieſe Paſſivität, welche dem Puſeyismus einen ſo großen Anhang gewonnen hat. „Was auch der innere Werth der Meinungen ſein mag, von denen ich jetzt rede, ſprach der Biſchof von Oxford in der St. Marienkirche am 23. Mai 1842 vor ſeiner verſammelten Geiſtlichkeit, ich bin wirklich überzeugt, daß die heftige Oppoſition, welche gegen ſie in die Waffen trat, mehr als alles Uebrige dazu beigetragen hat, um ihnen Anhänger zu erwerben.“

Um dem Vorwurfe zu begegnen, daß die vielen Bekehrungen der neueſten Zeit eine Folge des Puſeyismus ſeien, ſagt Puſey in ſeinem Sendſchreiben an den Erzbiſchof von Canterbury S. 29: „Ich muß es als eine Thatſache erwähnen, daß diejenigen, welche wirklich zu Rom übertraten, oder nachdem ſie die Verſuchung fühlten, es zu thun, bei uns zurückgehalten wurden, oder für die man gegenwärtig Beſorgniſſe hegt, nicht in unſerer Schule und durch unſere Schriften gebildet wurden. Die Leute, die zu Rom übertraten, kannten im Durchſchnitt den Charakter unſerer Kirche gar nicht: ſie ſuchten in der römiſchen, was ſie in der unſerigen hätten finden können [1]), wenn ſie ſich Zeit genommen hätten, ſich mit ihren Lehren bekannt zu machen: oder viel-

1) Dieß iſt es gerade, was Dr. Newman in ſeiner neunzigſten Abhandlung beweiſen wollte und wovon er durch den Zwang, den er der hiſtoriſchen Wahrheit und der geſunden Vernunft anthat, das Gegentheil bewies.

mehr es entſtand in ihrem Geiſte eine zu heftige Reaktion, als ſie die Entdeckung machten, wie wenig man gewiſſen Gerüchten trauen könne, die über den Romanismus in Umlauf waren; oder ſie waren der unbeſtimmten Beſchuldigungen und der harten Sprache überdrüſſig, die man oft hört, oder ſie wurden durch irgend einen andern Grund veranlaßt; aber im Durchſchnitt gehörten ſie nicht ſowohl unſerer Theologie, als vielmehr dem Ultraproteſtantismus an. Alle diejenigen, welche dazu aufgefordert wurden, ihr Urtheil abzugeben, kennen Fälle, in welchen Perſonen, die im Begriffe waren, vom Ultraproteſtantismus zu Rom überzutreten, ſich glücklich ſchätzten, bei Zeiten zurückgehalten worden zu ſein, um ihre Ruhe in den wahren Lehren unſerer Kirche gefunden zu haben. Man kann behaupten, daß in allen Fällen, wo das Uebel noch nicht zu weit vorgerückt war, und ſelbſt in einigen, wo es ſich ſchon ziemlich ausgebildet hatte, eine vollſtändige Belehrung über das Syſtem unſerer Kirche, die Pflichten, welche ihre Glieder gegen ſie zu erfüllen haben, und die Privilegien, deren ſie ſich erfreuen, unter dem Segen Gottes ein kräftiges Heilmittel war." „Indeſſen dürfte man ſich nicht ſehr wundern, ſagt derſelbe Gelehrte in ſeinem Sendſchreiben an den Biſchof von Oxford S. 237, wenn es dem Satan gelänge, unſere Doktrinen zu verdrehen, und einige von denjenigen, die ſie bis auf einen gewiſſen Punkt angenommen hatten, zum Papismus zu verlocken. Es gab unter den erſten Chriſten einen Simon Magus; im Gefolge der Reformation zeigten ſich die Wiedertäufer und die Simonianer. Wir fühlen es recht wohl, daß die Preſſe nur ein ſehr unvollkommenes Mittel zur Verbreitung der Wahrheit iſt, ſie bringt ſie den Maſſen, aber ſie kann ſie nicht auf die einzelnen

Fälle anwenden; und es geht ihr oft wie den Arzneimitteln für den Körper; man wendet ſie falſch an, oder man behält neben ihrer Anwendung gewiſſe Gewohnheiten bei, die ihre Wirkung neutraliſiren, oder ſie ſogar ſchädlich machen. Bei einer beſſeren Geſundheit der Kirche, wenn alle ihre Glieder geiſtliche Führer hätten, und wenn dieſe geiſtlichen Führer ſorgfältiger gebildet worden wären, hätte man weniger zu befürchten; jetzt legt man dem Syſtem die Uebel zur Laſt, denen es zuvorkommen würde, wenn man es vollſtändig annähme."

Allein wenn ſich das Syſtem ſelbſt vervollſtändigen, wenn es ſich vollenden würde, ſo könnte allerdings von keinem Uebertritte des Einzelnen zur katholiſchen Kirche mehr die Rede ſein, der Proteſtantismus ginge im Katholicismus unter und das ganze Volk wäre katholiſch.

II.

Recenſionen.

1.

Commentar über das Evangelium des Johannes. Von Dr. Adalbert Maier, öffentlichem ordentlichen Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Freiburg im Breisgau. Erſter Band. Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung und Auslegung von Kap. I—IV. Karlsruhe und Freiburg. Herder'ſche Verlagshandlung. 1843. Pr. 2 fl. 24 kr.

Je größer der Zwieſpalt iſt, in den ſich die neuere wiſſenſchaftliche Bearbeitung des Johannesevangeliums mit den überlieferten Anſichten geſetzt hat, um ſo dringender war auch die Aufforderung für die katholiſchen Exegeten, von demſelben Standpunkte der Wiſſenſchaft aus eine neue Auslegung deſſelben zu liefern. Zu fürchten iſt dieſer Standpunkt keineswegs. Warum ſollte dieſelbe rein menſchliche Macht, die in Andern ſich im Zerſtören ſtark erwieſen, nicht in uns Katholiken auch vorhanden ſein, ebenſo ſtark und kräftig, aber zum Aufbau? Das Zeugniß der Kirche in Bezug auf die Evangelien iſt uns nicht gegeben, gleichſam als Ruhebett, unſerer Bequemlichkeit zu pflegen, vielmehr iſt es zugleich eine fortwährende

Mahnung an uns, dasselbe nach Kräften zu wahren und zu schirmen, und begründet die Schmach und Schande, die uns erwachsen würde, wollten wir es ohne Widerrede hingehen lassen, daß es von wem immer als falsch oder lügnerisch dargestellt werde. Daher begrüßten wir den Commentar des Herrn Ad. Maier mit Freuden, um so mehr, als früher bekannt gewordene Arbeiten desselben wohl zu der Erwartung berechtigten, daß er in Bezug auf das Evangelium Tüchtiges leisten werde, das, soweit hier ein Unterschied gemacht werden darf, in der Kirche immer am Höchsten gestellt wurde.

Die Arbeit des Herrn Maier stellt sich denn auch durchweg als eine wissenschaftliche dar, freilich nicht in dem Sinne, in welchem dieses Wort jetzt so gerne genommen wird, wornach die höchste Aufgabe der Wissenschaft in der Negation und in der Herstellung derselben durch die Operationen der Critik bestünde. Vielmehr weist der Verfasser der Critik die untergeordnete Stellung an, die ihr eigenthümlich zukömmt, daß nämlich die Resultate derselben nur als Durchgangspunkte zur Gewinnung des positiven Resultats betrachtet werden, das sich dann durch Ueberwindung der Gegensätze nur um so vermittelter und darum auch gesicherter darstellt. Indem der Verfasser auf diese Weise die Gegensätze, die er zu bekämpfen hatte, rein nach ihrer objektiven Bedeutung auffaßte, ward es ihm möglich, dieselben mit einer Ruhe und Leidenschaftlosigkeit zu würdigen, die ihm und der Sache, für welche er eintritt, wohl ansteht. Allein auch im Einzelnen trägt das Werk das Gepräge eines ernsten wissenschaftlichen Sinnes: die Sorgsamkeit, mit der er bei jeder einzelnen Frage das betreffende Material gesammelt, die Belesenheit die er dabei an den Tag legt, die Geduld mit der er allen

Winkelzügen der negativen Critik nachgeht, und die um so schwerer zu bewahren ist, je weniger man sich in Tausend Fällen verhehlen kann, daß man es eigentlich mehr mit dem bösen Willen als mit dem irrenden Verstande zu thun habe — all dieß verdient volle Anerkennung.

Das ganze Werk zerfällt in zwei ungleiche Abtheilungen, von denen die erste die historisch-critische Einleitung, die zweite die Auslegung enthält. Der erste Band, der bisher erschienen, befaßt jene ganz, diese von c. I — IV incl. Die historisch-critische Einleitung behandelt in 9 §§. die gewöhnlichen einleitenden Fragen. Da indessen die Einleitungswissenschaft fast durchgängig eine andere Gestalt angenommen hat, so ließe sich vielleicht darüber rechten, ob diese Einrichtung überhaupt noch, außer in Compendien, passend sei. Referent wenigstens ist der Ansicht, daß man den Gegensatz, der sich ja bereits auch nicht mehr als partialer sondern als totaler herausstellt, in seinem historischen Fortschritt, auf den er sich nicht Wenig zu gute thut, abhandeln sollte. Einmal hat er ein gewisses Recht eine solche Behandlung zu fordern; sodann erhält manche Ansicht der neuern Kritik nur im Zusammenhang mit dem ganzen destructiven Proceß ihr volles Verständniß, und mit diesem in der Regel zugleich auch ihre Würdigung; dadurch erspart man sich manche weitläufige Erörterung, die am Ende den rechten Punkt doch nicht trifft und endlich können störende Wiederholungen, die fast unvermeidlich eintreten müssen, da die Gegner sich um die gewöhnlichen Rubriken wenig kümmern, nur bei historischer Behandlung der Einleitungsfragen vermieden werden. Uebrigens ist diese formale Differenz nicht von der Bedeutung, daß wir uns lange mit ihr aufhalten sollten.

Die beiden ersten Paragraphen sind dem Erweise der Integrität des Evangeliums gewidmet.

Nimmt man den Abschnitt c. 7, 53 — 8, 11 u. c. 21 aus, so muß es gewiß Jedem, der das Evangelium nur einmal durchgelesen, verwunderlich erscheinen, wie man Etwas auffinden konnte, das nicht nach innern und äußern Gründen zum Ganzen gehörte und deßwegen ausgeschieden werden müßte. Allein Weiße, dessen Ansichten Schenkel paraphrasirt hat, glaubte die Reden von der Geschichtserzählung trennen und beide Bestandtheile des Evangeliums verschiedenen Verfassern zuweisen zu müssen, und Alexander Schweizer machte die Entdeckung, daß die Erzählungen von dem, was Jesus in Galiläa gethan, von fremder Hand der Urschrift beigefügt worden seien, die eigentlich nur den Aufenthalt Jesu außerhalb Galiläa zum Objekt gehabt habe. Die Gründe, auf welche sich beide Hypothesen stützen, sind und mußten von der Art sein, daß es unserm Verfasser leicht wurde, ihnen jeden Anspruch auf objektive Geltung zu entziehen, und sie in das Reich der subjektiven Meinungen zu verweisen, die man am Ende füglich einem Jeden lassen kann. Von größerm Interesse ist was er über die beanstandete Aechtheit von c. 21 bringt. Mit Recht entscheidet er sich für dieselbe; nur die beiden Schlußverse möchte er als eine Art von Zeugniß angesehen wissen, das von den Kirchenältesten zu Ephesus dem Evangelium vor dessen Herausgabe beigefügt worden wäre. Die innern Gründe — da von äußern hier die Rede nicht sein kann — die man gegen die Aechtheit dieses Capitels vorgebracht hat, hat der Verfasser recht gut als unhaltbar nachgewiesen. Ebenso spricht er sich für die Aechtheit des Abschnittes 7, 53 — 8, 11 aus, der schon im Alterthum in vielen Hand-

ſchriften fehlte, und gegen den mitunter die beſten Teſteszeugniſſe ſprechen. Deſſenungeachtet ſtimmt Referent dem Verfaſſer vollſtändig bei: die Gründe, die namentlich im Orient gegen dieſen Abſchnitt ſprechen mochten, und anderwärts vielleicht noch ſprechen, liegen auf offener Hand und erklären deſſen Auslaſſung und fortdauernde Verdächtigung hinlänglich, während ſich nicht leicht ein Grund denken läßt, der zur Aufnahme deſſelben beſtimmt haben möchte, wäre man ſeines johanneiſchen Urſprungs nicht vollſtändig gewiß geweſen.

Nachdem der Verfaſſer ſo die Integrität des Evangeliums gewahrt hat, geht er in §. 3 über auf die Auseinanderſetzung des Inhaltes, Planes und Charakters desſelben. Indeſſen muß Referent geſtehen, daß gerade dieſer Abſchnitt ihn am wenigſten befriedigt hat. Unſer Evangelium hat unverkennbar keinen rein hiſtoriſchen, ſondern einen dogmatiſchen Zweck, wie dieß der Evangeliſt 20, 31 ſelbſt ausſpricht: „dieß iſt geſchrieben, auf daß ihr glaubet, daß Jeſus iſt der Chriſt, der Sohn Gottes, und auf daß ihr glaubend das Leben habet in ſeinem Namen.“ Auch der Verfaſſer erkennt an, daß darin die Grundidee des Evangeliums ausgeſprochen ſei. Demnach iſt offenbar für den Evangeliſten das Erſte und die Hauptſache der Nachweis, daß Jeſus der Meſſias und der Sohn Gottes ſei; das Zweite aber, und weil durch das Erſte bedingt, das mehr Untergeordnete, daß durch dieſen Glauben das Leben erlangt werde. Nun wäre es Sache des Verfaſſers geweſen, aufzuzeigen, wie der Evangeliſt dieſen doppelten Nachweis führt, wie er aus dem reichen hiſtoriſchen Stoff, der ihm objektiv vorlag, nur dasjenige auswählte, was ihm zu dieſem Behufe dienlich geſchienen, und welches demgemäß die Bedeutung jedes einzelnen Abſchnittes im

Evangelium für den letzten Zweck desselben sei. Statt dessen legt er, freilich nach ziemlich allgemein üblicher Weise, in der Auseinandersetzung des Inhaltes überall nur den Nachdruck einerseits auf das Wachsthum des Ansehens Jesu und die Mehrung seiner Bekenner, andererseits auf die Steigerung des Hasses seiner Feinde von dessen ersten Anfängen bis zur höchsten Höhe, so daß man aus der Inhaltsangabe des Verfassers auf eine ganz andere Grundidee und einen andern Plan, als wie diese von dem Evangelisten selbst angegeben worden, schließen mußte. Allerdings ist ganz unverkennbar, daß der Evangelist jene beiden Gegensätze im Leben Jesu in ihrer steigenden Entfaltung darlegen will, aber nach seiner ganzen Anschauungsweise sind dieselben nichts Anderes als die unmittelbaren Wirkungen des Glaubensprincips, das den Einen zum Leben, den Andern zum Tode gereicht: „wer nicht glaubt ist schon gerichtet." Eben darum ist auch die Darstellung dieser Gegensätze in ihrer successiven Entwickelung im Sinne des Evangelisten zugleich der Nachweis dessen, was wir oben als den zweiten Zweck seiner Schrift gefunden haben, und wenn dieser in negativer Weise wie in positiver geführt wird, so stellt sich eben dieselbe Form der Beweisführung, die wir in vielen einzelnen Stellen bemerken, auch im Großen und Ganzen heraus. Tritt nun aber bei unserem Verfasser schon das nicht klar und scharf genug hervor, wie der Evangelist die mehr untergeordnete Seite seines Planes in Ausführung bringt, so tritt das, was diesem offenbar die Hauptsache ist, bei ihm vollends in den Hintergrund. Ungleich besser scheint daher dem Referenten bereits Salmeron (Comm. ad hist. ev. II, 1) die Sache behandelt zu haben, obgleich er ebenfalls einseitig nur nachweist, wie die einzelnen Abschnitte

des Evangeliums gerade darin ihre Spitze haben, in Jesus die Sohnschaft Gottes und die Messianität in der mannigfaltigsten Form und von den verschiedensten Seiten an den Tag zu legen. Nur unter diesem Gesichtspunkt betrachtet erhält manche Eigenthümlichkeit des Johannesevangeliums seine vollständige Erklärung. So unterscheiden sich z. B. die Wunder, die Johannes erzählt, unverkennbar von den Wundern bei den Synoptikern. Während sich bei diesen manche finden, für die sich vielleicht Analogieen im Bereiche dessen, was durch rein natürliche Kraft möglich ist, nachweisen lassen, so ist das bei Johannes überall nicht statthaft: die Wunder, die er referirt, sind durchgängig absolute Wunder, Erweise einer Macht, die über alles creatürliche Vermögen schlechthin hinausgeht, und gerade die Wunder, die er mit den Synoptikern gemeinsam hat, die Brodvermehrung und das Wandeln auf dem See, gehören in dieselbe Categorie. Warum nun hat Johannes für seine Beweisführung gerade nur solche Wunder ausgewählt? Warum sucht er sie in dem Charakter als Wunder so sorgfältig sicher zu stellen, dadurch daß er in der Erzählung bei manchen derselben in das Einzelnste eingeht, wie bei der Heilung des Blindgebornen, der Auferweckung des Lazarus? Die Antwort wird sich leicht finden, sobald man nur den Zweck des Johannes fest ins Auge faßt, durch seine Geschichtserzählung Jesum als den Sohn Gottes zu erweisen. Wie bemerkt, unter diesem Gesichtspunkte erhält Manches seine nothwendige durch die Rücksicht auf den Zweck der ganzen Schrift geforderte Stellung, was bei unserm Verfasser als ziemlich zufällig erscheint. Was dagegen derselbe im nämlichen Zusammenhang über den Charakter der Johanneischen Gnosis namentlich im Gegensatze

zur Pauliniſchen vorbringt, darf als vollſtändig befriedigend angeſehen werden.

In §. 4 weist der Verfaſſer die grund- und bodenloſen Behauptungen Lützelbergers zurecht und zeigt in weitläufiger Erörterung, daß gegen die kirchliche Tradition, die in dem Apoſtel Johannes den Verfaſſer des vierten Evangeliums anerkennt, ſo lange Nichts ſpreche, als man bei der Unterſuchung auf Lützelbergers Forderung, die Phantaſie mitſprechen zu laſſen, nicht eingehe. Sofort ſucht er mit ſorgfältiger Benützung aller hiſtoriſchen Daten ein Bild ſowohl von den äußern Lebensumſtänden des Evangeliſten, als auch von der innern Entwicklung ſeines geiſtigen Weſens zu zeichnen. Aufgefallen iſt dabei dem Referenten nur das, daß der Verfaſſer, namentlich in der letztgenannten Beziehung keine Rückſicht auf die Apocalypſe nimmt. Jedenfalls dürfte ſich aus derſelben nachweiſen laſſen, daß Johannes nicht nur ſo allgemein die Religionsideen kannten, welche um die Zeit Chriſti in ſeinem Vaterlande gefunden werden, ſondern daß er auch mit den eigenthümlichen Formen der jüdiſch-rabbiniſchen Gnoſis ebenſo vertraut war, als er es ſpäter mit den Formen der jüdiſch-alexandriniſchen wurde. Referent glaubt, das Zeugniß des Irenäus rechtfertige hinlänglich wenigſtens die einſtweilige Vorausſetzung der Aechtheit dieſes allerdings ſehr beſtrittenen Buches.

Die folgenden §§. 5—8 beſchäftigen ſich vorzugsweiſe mit der Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums gegenüber von den Angriffen der neuern deſtructiven Critik, deren Entſtehen und Wachsthum der Verfaſſer in kurzen Zügen ſchildert. Die Frivolität des vorigen Jahrhunderts hat ſie geboren; wie die Nachwelt das heißen wird, das in

unſerer Zeit dieſelben großgezogen und mit glänzender Ausſtattung in's Leben eingeführt hat, können wir nur vermuthen. Das Verdienſt, in dieſem Geſchäfte originell zu ſein, hat Strauß; Lützelberger und Br. Bauer verhalten ſich nur als Nachahmer: die deſtructiv-critiſche Kunſt hat bei ihnen das Widerliche der Manier in vollem Maße ſchon angenommen; Weiße, Gfrörer und Schweizer, möchten vermitteln, was ſich nun einmal ſchlechthin nicht vermitteln läßt und ſchwanken zwiſchen Poſition und Negation hin und her, bald mehr auf dieſe, bald mehr auf jene Seite ſich neigend. Die Schwierigkeit, dieſem ganzen Standpunkt gegenüber in's Reine zu kommen, liegt nicht ſowohl in der Kraft und Bündigkeit der Beweiſe, die von ihm aus vorgebracht werden, als vielmehr darin, daß das Reſultat ſchon zum Voraus feſtſteht, und zwar nicht als objektiv bezeugtes, ſondern als ſubjektiv gewolltes. Daher verhalten ſich Gründe und Beweiſe nur als Nebenſache, als Etwas, das man der Schwachen wegen haben muß, und wovon man denn auch bei einiger dialektiſchen Fertigkeit haben kann, ſoviel man will. So wenigſtens wird man die Sache betrachten müſſen; ſonſt wäre es unbegreiflich, wie namentlich die conſequentern Repräſentanten dieſes Standpunkts mit Beweiſen herausrücken können, denen man es auf den erſten Augenblick anſieht, daß gerade die, welche ſie aufſtellen, am weiteſten entfernt ſind, an ſie zu glauben. Hat man daher auch bei der vorurtheilsloſeſten Prüfung alle vorgebrachten Gründe als nichtig oder als Nichts beweiſend gefunden, ſo kann man doch des Bewußtſeins nicht los werden, nicht fertig zu ſein, eben weil man ſich etwas ſchlechthin Schrankenloſem, der ſubjektiven Willkühr gegenüber weiß. Auch unſer Ver-

faſſer ſpricht ſich wiederholt, namentlich am Schluſſe der Vorrede aus, daß er weit entfernt von der Meinung iſt, ſeine Einreden könnten irgend welchen Einfluß auf die Ueberzeugung der Gegner ausüben, ſo triftig und wohlbegründet ſie auch ſein möchten. Indeſſen hat er das Mögliche geleiſtet. Vor Allem ſtellt er die äußern Zeugniſſe für die Aechtheit unſeres Evangeliums wieder her, die von der deſtructiven Critik nothwendig untergraben und beſeitigt werden mußten. Er erörtert das Zeugniß des Irenäus und zeigt, wie dasſelbe nicht nur den Glauben dieſes Kirchenvaters ausſpricht, ſondern auch zugleich den einer viel frühern Zeit; ſodann weist er nach, daß Juſtin, Polycarp, Ignatius und Papias unſer Evangelium (oder den damit eng verknüpften erſten Johanneiſchen Brief) benützt haben, und legt dadurch hinlänglich an den Tag, was es mit der Behauptung auf ſich habe, daß ſich bis auf den Valentianer Herakleon, Irenäus und Theophilus keine ſichere Spur ſeines Daſeins oder ſeiner apoſtoliſchen Anerkennung finde. Indeſſen hätte der Verfaſſer ohne Anſtand auch den Brief an den Diognet, der unzweifelhaft von einem Apoſtelſchüler herrührt, für ſeinen Beweis beiziehen dürfen; denn die Gründe, aus denen er gewöhnlich übergangen wird, wenigſtens wie ſie Olshauſen („die Aechtheit der vier canoniſchen Evv. S. 334") anführt, ſind ungenügend. Daß derſelbe viele Pauliniſche Elemente in ſich aufgenommen hat, iſt anerkannt, allein er enthält eben ſo viele Johanneiſche, und Ausdrücke, wie: *οὐκ εἰσὶ ἐκ τοῦ κόσμου* sc. *οἱ Χριστιανοὶ*, cp. VI.; *ὁ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε... πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, οἷς τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγείλατο καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτὸν*

cp. X. cf. Joh. 3, 16; der Gebrauch des Wortes Λόγος in Johanneiſchem Sinne, überhaupt die in cp. VII. und VIII. ausgeſprochene Erlöſungstheorie weiſen in ihrer theils wörtlich wiederholenden, theils paraphraſirenden Faſſung entſchieden auf den Gebrauch unſeres Evangeliums hin.

Im weitern Verlaufe der Unterſuchung berührt unſer Verfaſſer zunächſt die Einwürfe, Johannes habe wegen ſeiner in Gal. II. geſchilderten judaiſirenden Geiſtesrichtung ein Evangelium von ſo geiſtig freiem Charakter, wie das vierte nicht ſchreiben können; der Schreibende unterſcheide ſich nach Joh. 19, 35 von einem Augenzeugen der Begebenheiten, dem Evangelium mangle es an Anſchaulichkeit und Beſtimmtheit — lauter Einwürfe, die ihr Entſtehen lediglich dem Bedürfniß von Gründen für die zum Voraus feſtſtehende Ueberzeugung von der Unächtheit des Evangeliums zu verdanken haben. Dieſe Ueberzeugung ſpricht ſich aus als Negation des hiſtoriſchen Charakters unſers Evangeliums, die aber je nach der Individualität des Critikers verſchieden geſtaltet iſt, radical bei Strauß und Bruno Bauer, partial bei Weiße und Gfrörer. In jede Einzelheit der gegneriſchen Beweisführung konnte begreiflicherweiſe der Verfaſſer in der Einleitung nicht eingehen; dies mußte für die Auslegung aufbehalten bleiben. Deßwegen beſchränkt er ſich hier, nur die Grundſätze derſelben und die hauptſächlichſten Folgerungen aus dieſen aus einander zu ſetzen und zu beurtheilen, und zwar zuerſt in Bezug auf die hiſtoriſchen Abſchnitte des Evangeliums. Der Grund aller Ausſtellungen, welche die neuere Critik gegen dieſelben vorgebracht hat, ſind unſtreitig die in ihnen enthaltenen Wundererzählungen: weil Wunder nicht möglich ſeien, ſeien Berichte von ſolchen ſchon

zum Voraus unwahr. Dagegen hat man aber schon von jeher eingewendet, der beste Beweis für die Möglichkeit der Wunder sei die Wirklichkeit derselben; diese Wirklichkeit werde nun entweder unmittelbar wahrgenommen von Augenzeugen, und habe daher für diese dieselbe Gewißheit, wie jede andere unmittelbare Wahrnehmung, oder sie werde durch das Zeugniß Anderer vernommen, und habe dann wieder dieselbe Gewißheit, als dieses Zeugniß selbst. Somit sei nur die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses zu prüfen, und könne man diese nicht umstoßen, so bleibe Nichts übrig, als die Wirklichkeit der Wunder anzunehmen. Die Kraft dieser Einwendung hat die neuere Critik denn auch wohl gefühlt, und sich bestrebt, das Zeugniß der Evangelien an und für sich zu vernichten, namentlich dadurch, daß sie es mit sich selbst in Widerspruch bringt. Obgleich es nun Strauß für den alten theologischen Adam erklärt, die in den evangelischen Berichten vorkommenden Differenzen vereinigen zu wollen, und den wohlgemeinten Rath gibt, denselben auszuziehen, so hat doch unser Verfasser keinen Grund gefunden, zu einer solchen Widergeburt sich zu entschließen, vielmehr weist er schlicht und einfach nach, zu welch bodenlosen Voraussetzungen man schon seine Zuflucht nehmen muß, nur um bedeutende Widersprüche herzustellen; dann aber, daß die untergeordneten Verschiedenheiten, die sich da und dort zwischen den evangelischen Berichten über dieselbe Sache finden, leicht ihre Erklärung und damit auch ihre Vereinigung finden, sobald man nur die Auffassungsweise und den Zweck des einzelnen Schriftstellers gehörig in's Auge faßt.

Die bedeutendste Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern bilden die Reden, die beiderseits von ihnen als

Ausſprüche des Herrn referirt werden. Abgeſehen davon, daß ein bedeutender formeller Unterſchied zwiſchen beiden Relationen nicht geläugnet werden kann, kommt noch die Schwierigkeit hinzu, daß Johannes in ſeinen Briefen vielfach faſt auf gleiche Weiſe ſich ausdrückt, wie der Herr ſelbſt in ſeinem Evangelium. Dieſe Identität hat man denn auch benützt, um aus ihr in Bezug auf die Redebeſtandtheile des Johannesevangeliums zu folgern, daß dieſelben entweder gar nicht, oder doch nur zum Theil von dem Herrn herrühren, und jedenfalls der Form, mehr oder weniger aber auch dem Inhalte nach lediglich Produkt des Evangeliſten ſeien. Allein ehe man dieſen Schluß als bündigen anerkennen kann, muß man mit Recht vorher die Herſtellung des Beweiſes fordern, einmal, daß Jeſus nur in der Form ſich ausdrücken konnte, welche den von den Synoptikern referirten Reden zu Grund liegt; ſodann daß eine Perſon unmöglich ſich ſo in die Denkweiſe einer andern hineinleben könne, daß ſie dadurch auch in der Form des Ausdrucks von derſelben abhängig bleibe, und in dieſer Hinſicht auch dann noch mit dieſer übereinſtimme, wenn ſie aus der Rolle des Berichterſtatters heraustritt, und eigene Gedanken zu Tage fördert. In erſterer Beziehung weiſt nun der Verfaſſer auch bei den Synoptikern ſolche Lehrausſprüche nach, die Johanneiſches Gepräge tragen, und umgekehrt, und zieht daraus das unläugbare Reſultat, daß jener formelle Unterſchied in der Perſon des Herrn als aufgehoben, und nur in der Individualität der Berichterſtatter als aus einander tretend zu betrachten ſei. Was dagegen den andern Punkt anbelangt, ſo zeigt er, wie es bei dem eigenthümlichen geiſtigen Weſen des Johannes nach und nach dazu habe kommen müſſen, daß „ſein

Meiſter nicht nur dem Gedanken, ſondern auch der Ausdrucksweiſe nach aus ihm ſpricht." Es liegt darin auch nichts Seltſames und Verwunderliches: was unſere Latiniſten von der ſtrengen Obſervanz in Bezug auf den Cicero nicht nur als möglich vorausſetzen, ſondern auch geradezu fordern: ſollte das dem Jünger der Liebe in Bezug auf den Herrn, an deſſen Bruſt er geruht hatte, etwa nicht möglich geweſen ſein?

Außer der Form der Johanneiſchen Reden hat auch deren dogmatiſcher Gehalt Anlaß zu Anſtänden gegen die Aechtheit derſelben gegeben. Solche wurden namentlich von Gfrörer erhoben und ſind von geringerer Bedeutung. Der Verfaſſer indeſſen geht mit großer Ausführlichkeit auf dieſelben ein, wohl am meiſten deßwegen, weil ſie ihm die geſchickteſte Gelegenheit gewähren, die Johanneiſchen Begriffe vom λόγος, von der ζωὴ, κρίσις und ἀνάστασις im Zuſammenhang aus einander zu ſetzen.

Im 9. und letzten Paragraph ſpricht ſich der Verfaſſer noch über Zweck, Zeit und Ort der Abfaſſung des Evangeliums aus. Was der Hauptzweck desſelben ſei, iſt oben ſchon erörtert worden. Mit demſelben können aber noch recht gut andere untergeordnete Zwecke beſtehen. Als ſolche bezeichnet der Verfaſſer einerſeits Polemik gegen die Johannesjünger und die Anfänge einer falſchen Gnoſis, andererſeits Ergänzung der Synoptiker, und zwar in dem Sinne, daß der Evangeliſt bei Auswahl des hiſtoriſchen Stoffes ſeine Vorgänger berückſichtigt, demnach Manches übergangen, was für ſeinen Hauptzweck wohl gepaßt hätte, Manches aber aufgenommen habe, was dieſer nicht unmittelbar erforderte. In Bezug auf Zeit und Ort der Abfaſſung entſcheidet er ſich

blos dahin, daß dieselbe nur im Allgemeinen in den vorderasiatischen Aufenthalt des Apostels zu versetzen sei. Indessen dürfte er darin wohl gegen neuere Einreden sich etwas zu nachgiebig gezeigt haben.

Aus dem bisher Angeführten wird man wohl ersehen, mit welcher Umsicht und Gründlichkeit der Verfasser das Feld sich geebnet hat für die Auslegung des Evangeliums, von welcher, wie oben bemerkt, der vorliegende Band die vier ersten Capitel enthält. So interessant es uns wäre, dem Verfasser auch hier in's Einzelne zu folgen, so gestatten dieß doch die einer Anzeige gesteckten Gränzen nicht. Im Allgemeinen können wir nur das bemerken, daß auch dieser Theil uns sehr befriedigt hat. Mit Recht begnügt sich der Verfasser nicht mit einer blos grammatisch-lexicalischen Auslegung, sondern sucht überall den Lehrgehalt des Evangeliums auf das Sorgfältigste zu entwickeln, und den Zusammenhang desselben sowohl in sich selbst als mit dem Ganzen der christlichen Glaubenslehre nachzuweisen. In diesem Geschäft stützt er sich, wie billig, auf die Auslegungen der Väter, namentlich auf Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus, Origenes u. A. Auch darin hat der Verfasser unsern vollen Beifall, daß er Rücksicht auf die Resultate nimmt, welche christliche Denker der neuern Zeit, wie Günther, Veith, Staudenmayer ꝛc. auf dem Wege der Speculation errungen haben. Dagegen dürfte es weniger zu billigen sein, daß der Verfasser gar keine Rücksicht nimmt auf die Exegeten der mittleren Zeit, namentlich vom sechzehnten Jahrhundert an: denn auch diese haben in ihrem Theil die Erkenntniß der in den Evangelien niedergelegten Wahrheit treulich erweitert und Resultate gewonnen, die ein katholischer Exeget ohne Nachtheil

nicht ignoriren kann. Referent will hier nur auf zwei hinweisen, auf Salmeron und Maldonat. Ist allerdings die Form, deren Ersterer sich bedient, uns nicht mehr ganz rund, gerecht, und zieht er auch Manches bei, was für uns keine Bedeutung mehr hat, oder was wir andern Disciplinen als der Exegese zuzuweisen pflegen, so zeigt er sich doch überall als Mann von reichem scharfen Geist, von sicherm Takt und lebendiger Glaubensfülle, der es wahrlich nicht verdient, im Staub der Bibliotheken zu vermodern. Moldonat dagegen wird gerade jetzt in neuem Gewande wieder in das Leben eingeführt, und Rücksichtnahme auf denselben wäre wohl schon deßwegen gerechtfertigt gewesen. Vielleicht ist es dem Verfasser möglich, im zweiten Bande, auf dessen Erscheinen uns zu freuen wir durch den vorliegenden ersten vollkommen berechtigt werden, dieses Versäumniß nachzuholen.

Repetent Aberle.

2.

Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen. Erläutert von E. W. Hengstenberg, Dr. und Prof. d. Theologie zu Berlin. Berlin 1842. Bei L. Oehmigke. Preis: fl. 2. 20 kr.

Vorliegende Schrift schließt sich ziemlich eng an die Beiträge des Herrn Verfassers zur alttestamentlichen Einleitung an, und läßt sich, obwohl dem Hauptinhalte nach Erklärung eines kleinen Abschnittes vom Pentateuch, doch zugleich als ein neuer Beitrag zum Beweise für dessen Aechtheit ansehen. Sie bildet übrigens den ersten Theil eines umfassenderen, aus vier Theilen bestehenden Werkes, wovon „der zweite Theil die übrigen poetischen Stücke des Pentateuch, ein dritter die wichtigsten geschichtlichen und ein vierter die wichtigsten gesetzlichen Abschnitte enthalten wird." Zuerst verbreitet sich Herr Hengstenberg über die Person Bileam's (S. 5—25), übersetzt und commentirt dann den über ihn handelnden Abschnitt im Buch Numeri (S. 25—221), und fügt endlich in einem Nachtrage noch einzelne Erörterungen über „Geographisches" (S. 221—252), „Alter und Aechtheit" (S. 252—279), und „Mißverständnisse in Bezug auf das Manna" (S. 280—290) hinzu.

Hinsichtlich Bileam's entscheidet sich Herr Hengstenberg für die Ansicht, daß derselbe weder ein wirklicher Lügenprophet, noch auch ein frommer Mann und wahrer Prophet gewesen sei, sondern zwar „die Anfänge der Erkenntniß und Furcht des Herrn" gehabt habe, aber bei diesen auch stehen geblieben sei, und „daß ihm durch den Geist Gottes zwar einzelne helle Blicke zu Theil wurden, diese prophetische

Gabe sich aber durchaus nicht als eine umfassende und zuverlässige erwies, so daß man ihn den Propheten nicht beizählen darf" (S. 11). Die meisten Exegeten haben die Frage nach dem Charakter Bileam's von jeher entweder dahin beantwortet, daß er ein verwerflicher Betrüger und Lügenprophet gewesen, oder dahin, daß er als ein frommer Jehovaverehrer und als ein wahrer Prophet zu betrachten sei. Weil jedoch jede dieser Meinungen Gründe für sich anführen kann, welche die Gegner nicht recht zu beseitigen wissen, so wird schon dadurch die Vermuthung nahe gelegt, daß das Richtige in irgend einer Vermittlung derselben liegen müsse. Eine solche haben schon einzelne ältere Exegeten in der Annahme gesucht, daß Bileam anfänglich ein wahrer untadelicher Jehovaprophet gewesen, später aber durch Habsucht und Geiz zum Abfall verleitet und ein Wahrsager um Lohn und bösartiger Betrüger geworden sei. Dieser Annahme steht jedoch die Bedenklichkeit entgegen, daß Bileam, nachdem er bereits von Balak um Lohn gedungen war und ihm willfahren zu können wünschte, also nachdem sein Abfall bereits vorüber gewesen sein müßte, doch noch wahre Offenbarungen erhielt und verkündete. Diese Bedenklichkeit läßt sich umgehen durch die Annahme, daß Bileam zwar bis zu einem gewissen noch niedrigen Grade der Erkenntniß und Furcht Jehova's gekommen, dabei aber zwischen Jehova und den Lockungen der Welt und des Bösen getheilt gewesen und endlich aus Ehr- und Habsucht dem letztern ganz zugefallen sei. Wir glauben daher dieser Annahme, nur nicht gerade ganz in der Weise, wie sie Hengstenberg formulirt, um so unbedenklicher den Vorzug geben zu dürfen, als sie sich dem Bibeltexte gegenüber am leichtesten festhalten läßt.

Den Hauptinhalt des Buches bildet die Ueberſetzung und Erklärung von Nr. 22, 1—24, 25. Da Herr Hengſtenberg, wie bekannt, auf dem offenbarungsgläubigen Standpunkt ſich befindet, und in Abſicht auf Aechtheit, hiſtoriſchen Charakter ꝛc. des Pentateuchs mit den älteren Exegeten der katholiſchen Kirche übereinſtimmt, ſo läßt ſich leicht denken, daß auch ſeine Exegeſe überhaupt vielfach und weſentlich mit den ihrigen zuſammentreffen müſſe, wenn ſie gleich ſich formell häufig an Calvin's Commentationen anlehnt und von katholiſchen Exegeten nicht gerade viel wiſſen zu wollen ſcheint. Wir glauben jedoch, ſtatt auf eine allgemeine Charakteriſtik der ohnehin bekannten Verfahrungsweiſe Hrn. H. bei ſolchen Arbeiten einzugehen, uns auf Bemerkungen über Einzelnheiten beſchränken zu ſollen.

Eine Hauptfrage in der Geſchichte Bileam's iſt, ob das Reden der Eſelin als ein innerlicher oder als ein äußerlicher Vorgang zu denken ſei. Hr. H. entſcheidet ſich für's Erſtere und weiß auch manches Treffende für ſeine Anſicht beizubringen. Deßungeachtet will die Begründung derſelben, ſo wie auch die Beſeitigung der gegneriſchen Beweisführung nicht recht befriedigen. Wir können uns hier nicht auf eine umfaſſende Würdigung der Gründe und Gegengründe einlaſſen und erlauben uns nur einzelne Bemerkungen. Für's Erſte läßt ſich nicht behaupten, daß der Verfaſſer des fraglichen Berichtes, wenn er einen äußern Vorgang hätte erzählen wollen, ſich anders, als es geſchehen iſt, ausgedrückt haben müßte; er ſagt ja auf's Beſtimmteſte, daß die Eſelin den Engel Jehova's geſehen und ihm auszuweichen geſucht, und daß Jehova den Mund der Eſelin geöffnet und ſie ſofort zu Bileam geredet habe. Sodann läßt ſich auch

nicht läugnen, daß im entgegengesetzten Falle, wenn nicht gerade eine ausdrückliche Bemerkung, daß es sich um etwas Innerliches handle, doch bestimmte dießfallsige Andeutungen in dem Abschnitte sich finden sollten. Solche finden sich aber nicht in demselben, und es ist daher auch kein Wunder, daß die älteren Exegeten beständig an einen äußerlichen Vorgang gedacht haben. An einen solchen hat unstreitig auch der Apostel Petrus gedacht, als er schrieb: ὑποζύγιον ἄφωνον, ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον, ἐκώλυσε τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν (2 Petr. 2, 16.). Hr. H. bemerkt zwar hiegegen, daß „von einem eigentlichen Reden der Eselin nicht die Rede sein könne, auch wenn der Vorgang als ein äußerlicher gefaßt werde" und daß „dasjenige immer wahr bleibe, was Petrus über die Bedeutung des Vorganges bemerke", wenn auch derselbe ein bloß innerlicher sei (S. 56.). Allein es leuchtet ein, daß damit die Hauptfrage, ob der heilige Petrus sich der angeführten Ausdrücke auch würde bedient haben, wenn er das Reden der Eselin nur als einen innern Vorgang im Geiste Bileam's betrachtet hätte, bloß umgangen wird. Wenn jene Frage verneint werden muß, so wird die Verneinung nachher nicht umgestoßen, wie auch über die nähere Beschaffenheit des Redens und die dabei wirkenden Kräfte und über die Bedeutsamkeit dieses Redens für Bileam die Entscheidung ausfallen möge. Und daraus namentlich, daß ein Exeget in dem Vorgange dieselbe Bedeutung zu finden vermag, wenn er bloß innerlich, wie wenn er auch äußerlich ist, folgt nicht, daß gerade nur Ersteres der Fall sei. Dürfte aber das Reden der Eselin nicht äußerlich gefaßt werden, dann offenbar auch das Sehen derselben nicht. Bei diesem aber wird viel zu bestimmt gesagt, daß die Eselin den Engel

Jehova's mit gezücktem Schwert selbst gesehen und ihm nahe zu treten sich gescheut habe, als daß dieß auf irgend einen innern Vorgang im Geiste Bileams sich deuten ließe. Hr. H. selbst hat dieses eingesehen und unter Verweisung auf Passavant's Untersuchungen über den Lebensmagnetismus an die Theilnahme auch der Thiere am sogenannten zweiten Gesichte erinnert. Allein wollte man dieses hier anwenden, so würde sich das sonstige und natürliche Verhältniß der Sache gerade umkehren, und eine Theilnahme des Menschen am zweiten Gesichte des Thieres entstehen (was gewiß eben so unerhört wäre, als das Reden eines Thieres), denn die Eselin sah den Engel Jehova's lange vor Bileam. Aber davon auch abgesehen, ist eine Theilnahme der Thiere am zweiten Gesichte der Menschen immerhin wenigstens sehr problematisch (vergl. Görres, die christliche Mystik. III. 340.), und dazu noch die Erscheinung, um die es sich hier handelt, keineswegs einerlei mit dem zweiten Gesichte.

Bei Gelegenheit der sieben Altäre, die Bileam errichten ließ, wird gegen die von Bähr behauptete symbolische Bedeutung der Siebenzahl bei der mosaischen Stiftshütte polemisirt (S. 70 ff.). Wenn jedoch Ref. recht gesehen hat, so ruht fast alles gegen Bähr Vorgebrachte auf der Voraussetzung, daß er die symbolische Bedeutsamkeit gewisser Zahlen bei den Hebräern aus einer speculativen Betrachtungsweise derselben herleite. Diese Voraussetzung scheint aber unrichtig. Bähr will nicht sofast die Genesis der symbolischen Bedeutungen einzelner Zahlen bei den Hebräern, als vielmehr nur die Bekanntschaft mit denselben nachweisen, sucht aber zu diesem Behufe auch zu zeigen, wie die fraglichen Zahlen im Orient überhaupt zu symbolischen Bedeutungen gelangt seien

und dann dieselbe auch im Mosaismus behalten haben, nur auf eigenthümliche Art modificirt gemäß der eigenthümlichen Natur des Mosaismus. Also nicht daß die Hebräer selbst in Folge theosophischer Speculationen über drei und vier, diese Zahlen zur symbolischen Signatur Gottes und der Welt gemacht haben, wird Bähr sagen wollen, sondern nur, daß sie dieselben in dieser Bedeutung, die im Orient überhaupt herrschend war, auch ihrerseits gebraucht haben, unbekümmert darum, wie sie zu dieser Bedeutung gekommen seien. Sofort kann z. B. die Behauptung Bährs, drei sei die Signatur Gottes und vier die Signatur der Welt nicht damit entkräftet werden, daß sie sich aus den alttestamentlichen Schriften selbst nicht genügend begründen lasse. Wenn aber Hr. H. gegen die von Bähr aufgestellte Bedeutung der Siebenzahl insbesondere bemerkt, es finde sich im Heidenthum nirgends eine Spur, daß ihre Heiligkeit auf dem Zusammentreten von drei und vier beruhe, so ist dieß nicht ganz richtig (vergl. Bähr, Symbolik I. 188., und Philo, de opif. mundi §. 32., dazu den Commentar von J. G. Müller. S. 303.)

Große Sorgfalt hat Hr. H. auf die sprachliche Seite seiner Auslegung verwendet und die dießfallsigen Schwierigkeiten oft ausführlich besprochen, namentlich auch aus sprachlichen Erscheinungen mitunter triftige Beweisgründe für die Aechtheit des Pentateuchs abgeleitet. Wir machen nur beispielsweise aufmerksam auf die beachtenswerthen Bemerkungen über Jeschurun (S. 98 ff.), wo das — un für „nichts weiteres, als eine Endung für nomina propria" erklärt wird; über den Gebrauch des Ausdrucks בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (158 ff.), wo die Erklärung: „in der Folgezeit, in der Zukunft" mit Recht zurückgewiesen und dem אַחֲרִית seine wahre Bedeutung

„Ende" gesichert wird; über die Meinung, daß אֶל statt אֵת stehe (S. 298.), wo gezeigt wird, daß אֵת in diesem Falle den bestimmten Artikel haben würden. Zuweilen läuft hier allerdings auch das eine und andere Wagniß mit unter. Die Behauptung z. B., daß die Grundbedeutung von בָּעַר „vernichten, vertilgen" sei (S. 194 f.), wird sich schwerlich rechtfertigen lassen; daß בְּעִיר בַּעַר „Vieh" bedeutet, führt vielmehr auf die Grundbedeutung „weiden, abweiden", was dann tropisch auch vom Abweiden, Ablecken der Feuerzunge (Flamme) und sofort vom Vertilgen und Ausrotten überhaupt gebraucht wurde. Die Worte (Num. 22, 33): אוּלַי נָטְתָה וגו׳ welche gewöhnlich (schon von den LXX. u. der Vulg.) übersetzt werden: „wenn sie nicht vor mir ausgewichen wäre, so hätte ich dich getödtet", erklärt Hr. H. nicht ohne Zwang durch eine Aposiopese: „vielleicht bog sie (deinetwegen) aus, weil ich sonst dich getödtet, und sie lebendig behalten hätte" (S. 48. 64.). Allein daß אוּלַי eigentlich die Bedeutung „wenn nicht" habe; läßt sich kaum bezweifeln (vgl. Th. Benfey, über das Verhältniß der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamme. Leipz. 1844. S. 320.), und daß כִּי עַתָּה welches Hrn. H. besonders anstößig und für die Falschheit der gewöhnlichen Erklärung beweisend scheint, „nach einem Vordersatze mit לוּ sehr gewöhnlich den Hauptsatz einleite (1 Mos. 22, 29. Hiob 6, 2. 3. 1 Mos. 43, 10. u. s. w.)", hat neulich auch Hitzig bemerkt, und eben deßhalb an unserer Stelle אוּלַי in לוּלֵי ändern wollen (vgl. Zellner's theologische Jahrbücher. Bd. II. Hft. II. S. 291.). Diese Aenderung ist jedoch unnöthig, weil dem Gesagten gemäß אוּלַי auch die Stelle von לוּלֵי vertreten und dann natürlich auch in der Satzbildung diesem gleich behandelt werden konnte; dann aber

ist auch klar, daß schon die Uebersetzung der LXX. u. Vulg. sprachlich am besten begründet ist. Auch meiner vor einiger Zeit über das עֵבֶר הַיַּרְדֵּן geäußerten Ansicht hat Hr. H. die Ehre einer Erwiederung angethan. Daß der Ausdruck nur im Buch Josua, in den übrigen Büchern aber nicht mehr, vom cisjordanischen Lande vorkomme, soll gegen die Annahme sprechen, daß עֵבֶר sowohl das dießseitige als das jenseitige Gebiet eines Flusses bezeichnen könne. (S. 27.) Hiegegen sei nur noch kurz an 1 Sam. 14, 4. zu erinnern erlaubt, wo die beiden Plätze zweier sich gegenüberstehender Felszacken in gleicher Weise עֵבֶר genannt werden, gleichwie auch 1 Sam. 14, 40. zwei sich gegenüberliegende Orte, jeder mit Bezug auf den andern, den Namen עֵבֶר erhalten, wobei es sich namentlich an letzterer Stelle nicht um eine stehende geographische Bezeichnung handeln kann. Was aber die nachjosuanischen Bücher betrifft, so kommt עבר הירדן in denselben viel zu selten vor, als daß sich daraus unseres Dafürhaltens für oder gegen einen bestimmten Sprachgebrauch erhebliche Folgerungen ziehen ließen.

Im Anhange werden zuvörderst unter der Aufschrift „Geographisches" mit Benützung neuerer Untersuchungen und Reisebeschreibungen (namentlich von Robinson und Smith) manche unrichtige Vorstellungen über die Lage und Beschaffenheit einzelner Ortschaften und Gegenden berichtigt. Sodann wird ausführlich und nicht ohne Glück der Beweis geführt, daß der pentateuchische Abschnitt über Bileam von Moses verfaßt sei, und die gegnerischen Gründe keine Beweiskraft haben. Endlich wird in Bezug auf das Manna zu zeigen gesucht, daß es „den Israeliten nicht bis in Kanaan hinein

folgte, ihnen sogar sehr wahrscheinlich außerhalb der Sinaitischen Halbinsel nicht mehr zu Theil wurde.“ Wir können uns jedoch hier nicht mehr auf's Einzelne einlassen und müssen mit der bloßen Bemerkung schließen, daß diese Erörterungen, obwohl nicht durchaus befriedigend, doch sehr lesenswerth und lehrreich seien.

Welte.

3.

Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten. Mit besonderer Rücksichtnahme auf die Disciplin der kathol. Kirche in Deutschland. Von Anton Joseph Binterim etc. 7tr. Bd. 3tr. Chl. Mainz b. Kirchheim, Schott u. Thielmann. 1841. 376 S. gr. Oktav. Pr. 2 fl. 24 kr.

Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provincial- und der vorzüglichsten Diöcesanconcilien, vom vierten Jahrhundert bis auf das Concilium von Trient. Mit Bezug auf Glaubens- und Sittenlehre, Kirchendisciplin und Liturgie, von A. J. Binterim. 5tr. Bd. Mainz bei Kirchheim etc. 1843. XII u. 371 S. gros Oktav. Pr. 2 fl. 57 kr.

1. Als im Jahre 1825 der erste Band der Binterim'schen Denkwürdigkeiten erschien, hat die Quartalschrift ihre verehrlichen Leser auf dieß vielversprechende Werk aufmerksam gemacht, und jetzt mag es nicht unpassend sein, nachdem das große Werk vollendet, zum Theil in der zweiten — freilich unveränderten — Auflage vor uns liegt, einen allgemeinen Blick auf das Ganze und einen besondern auf den letzten Theil desselben zu werfen.

Zur Grundlage seines großen Werks wählte Binterim die gute Schrift des Neapolitaners Alexius Aurelius Pellicia de christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aeta-

tis politia *), so daß ungefähr jedem Buche Pellicias ein Band bei Binterim entsprechen sollte, der den Text des Ersteren benützte, denselben beträchtlich erweiterte und berichtigte, auch durch ganz neue Abhandlungen über interessante Themate der christlichen Archäologie vervollständigte. Wie bedeutend die Erweiterungen sind, mag sich aus Folgendem ergeben.

Was Pellicia z. B. nach der mir vorliegenden Ausgabe (Venedig 1782) im ersten Buch in 175 kleinen Oktav-Seiten abhandelt, dazu hat Binterim den ganzen ersten Band in zwei Theilen (1325 Seiten) und den ganzen drit-

*) Pellicia ward im Jahre 1744 zu Neapel geboren, machte sich im seinem 21ten Jahre durch eine italienische Uebersetzung des Lebens Jesu von Tillemont (im ersten Band von dessen Mémoires) bekannt, ward zwei Jahre später Professor der Liturgie in der Congregation (Conferenza) der neapolitanischen Priester, und mit 27 Jahren Professor der Ethik und Archäologie an der Universität Neapel. Im folgenden Jahre schrieb er seine archäologische Abhandlung über das Gebet der Unterthanen für die Fürsten, welche auf Befehl der Kaiserin Maria Theresia ins Deutsche und von dem Verfasser selbst für die Ungarn ins Lateinische übersetzt wurde. Eine Uebersetzung und Ueberarbeitung dieses in Deutschland ungemein seltenen Buchs giebt uns Binterim im Anhange zum IV. Bd. 2tr. Thl. seiner Denkwürdigkeiten, in 214 Seiten. Hierauf erschien 1777 zu Neapel seine obengenannte Politia, in zwei Theilen, denen der Verfasser fünf Jahre später einen dritten mit verschiedenen Dissertationen beigab. Letzterer ward in der Ausgabe von Vercelli durch Renzi noch erweitert und nimmt jetzt die Hälfte des Ganzen ein. Spätere Ausgaben erschienen zu Venedig und Bassano, die neueste, von Ritter (dem eben abgetretenen Generalvicar von Breslau) und Braun besorgt, zu Köln 1829 — 1838 in 3 Theilen; Pr. 7 fl. Nach Herausgabe eines großen, 5 Quartbände umfassenden Werkes über neapolitanische und mittelalterliche Geschichte wurde Pellicia 1812 Professor der Diplomatik, sein Werk über Paläographie blieb, so viel wir wissen, unvollendet.

ten Band (565 Seiten) verwendet. Ganz neue Abhandlungen bilden hierin das Kapitel über die erste Begründung und Eintheilung der bischöflichen Sitze, und die ausführliche Uebersicht über den Kirchenbestand in den ersten, mittlern und letzten Zeiten, worin die bischöflichen Diöcesen der verschiedenen Länder ihre Verzeichnung gefunden haben. Auch die Charte über die Bisthümer Deutschlands von der ersten Begründung derselben bis auf das Jahr 1824 und die Statuten der Christianitäten (d. i. Decanate) Düsseldorf und Wassenberg aus den J. 1675 und 1307 sind sehr werthvolle Zugaben. Im übrigen handeln Band 1 und 3, wie bei Pellicia das erste Buch, von den Katechumenen, der Taufe und Firmung, von den Kirchendienern aller Art, Presbytern, Archypresbytern, Pfarrern und ihren Rechten, von dem Hofclerus, den Bischöfen und Titularbischöfen, vom Pabste, den Cardinälen, Legaten, Nuntien, Patriarchen, Exarchen und Primaten, Erzbischöfen und Domkapiteln, von der klerikalischen Kleidung, vom Mönchswesen und von den Stiftsdamen.

Der zweite Band Binterims in zwei Theilen, zusammen über 1100 Seiten, enthält 14 große Abhandlungen, welche ungefähr zur Hälfte dem dritten Bande Pellicia's entsprechen und namentlich von der Taufe mit Wein, von den Stadt- und Landdiaconen, von dem Beisatze mysterium fidei in der Consecrationsformel, von dem Ursprung der Tempel und Hausaltäre der Heiden und Christen, von den tragbaren Tempeln ꝛc., von dem Lapidarwesen der alten Christen, von den Agapen, dem Abendmahl der Kranken, von der Wegzehrung der Büßenden, von dem Hauswesen der alten Christen, vom Aberglauben der Deutschen im Mittelalter, von der alten deutschen Fastendisciplin und Anderem handeln.

Auf einem gestochenen Blatte sind die Arten und Weisen verzeichnet, wie in den alten Liturgien die Hostien auf den Altar gelegt werden mußten.

Dem zweiten Buche Pellicias, welches 142 Seiten umfaßt, entspricht der vierte Band Binterims in drei Theilen und mit mehr als 1700 Seiten. Er handelt von den h. Orten oder Tempeln der Christen und ihrer ursprünglichen Form und Einrichtung, welche durch zwei lithographirte Blätter versinnlicht wird, von den Kirchengefäßen, den kirchlichen Kleidern, den Kirchenbüchern und liturgischen Sachen, von der Psalmodie und dem Breviere, den Bittgängen, Prozessionen und Litaneyen, den Wallfahrten und Votivtafeln, von den verschiedenen ältern und spätern Liturgien und den einzelnen Theilen der h. Messe. Außerdem werden darin noch die Bilder und das Kreuzeszeichen besprochen, wovon Pellicia nicht im zweiten, sondern erst im vierten Buche handelt. Dieses vierte Buch mit 129 Seiten gab für Binterim den Inhalt von Thl. I. des fünften Bandes mit 560 Seiten, und es werden darin die kirchlichen Feste im Allgemeinen und Besondern nebst dem Kirchenkalender, der Martyrologien, den Martyrerakten und der Anrufung der Heiligen besprochen. Die beiden anderen Theile des fünften Bandes mit nahezu tausend Seiten handeln von den Fasten, von der öffentlichen kirchlichen Bußanstalt, von den Sendgerichten des Mittelalters, von den Reinigungsmitteln und Gottesurtheilen, von der Bußredemption, dem Beichtsigill, dem Ablasse und anderen einschlägigen Materien, welche Pellicia in seinem fünften Buche behandelt.

Das sechste Buch des Letztern hat im Ganzen denselben Inhalt mit dem sechsten Bande Binterims, der wieder in

drei ziemlich starken Theilen über die Ehe in der alten Kirche und deren Unauflösbarkeit, über die Enthaltsamkeit der Eheleute, über die wiederholten, geheimen und gemischten Ehen, über Eheritus, Aussegnung der Wöchnerinnen, über die Ehegesetze und Ehehindernisse, über christliche Krankenpflege, Krankenölung und Begräbniß sehr ausführlich spricht.

Auch der siebente Band Binterims zerfällt wieder in drei Theile. Der erste enthält ein alphabetisches, leider nicht gehörig vollständiges, Register über die sechs ersten Bände und Berichtigungen und Ergänzungen derselben; sodann eine Abhandlung über den Rosenkranz, und eine ausführliche Dissertation über gemischte Ehen, welche noch weit in den zweiten Theil des siebenten Bandes hineinreicht. In diesem finden sich sodann noch mehrere Kapitel über die Besessenen und ihre Behandlung in der alten Kirche, über Benediktionen, Anathem und Excommunication, was zum Theil den Inhalt des dritten Buches bei Pellicia bildet. Die übrigen Gegenstände dieses Buchs aber haben bei Binterim an verschiedenen anderen Orten ihre passende Stelle gefunden. Eine lithographirte Beilage zeigt die verschiedenen Handstellungen zum Segnen bei Juden, griechischen und lateinischen Christen.

Endlich enthält des siebenten Bandes dritter Theil, um nun auf diesen insbesondere überzugehen, zunächst eine Retraktation des Verfassers. Binterim hatte nämlich im 6ten Bande die Ansicht vertheidigt, wenn aus einer nichtchristlichen Ehe der eine Gatte sich taufen läßt und der Andere sich ferner mit ihm leben, weigert, so bleibe unerachtet per Stelle I Cor. 7, 12—16 diese Ehe doch unauflösbar und eine neue Verheirathung sei dem christlichen Theile nicht gestattet.

Ueber dieſe Behauptung — als den Beſchlüſſen der Päpſte und der kirchlichen Praxis widerſprechend — hat S. H. der gegenwärtige Papſt durch ein mildes Schreiben des Secretärs für die lateiniſchen Breven vom 26. Septb. 1832 unſerem Verfaſſer ſein Mißfallen ausdrücken laſſen*), und dieſer hat darum nicht geſäumt, zu widerrufen, den Gegenſtand einer neuen Bearbeitung zu unterſtellen, und dieſe ſowohl lateiniſch in einer beſonderen Schrift**), als deutſch in dem vorliegenden letzten Theile der Denkwürdigkeiten zu veröffentlichen.

Er zeigt hier 1) daß die obenangeführte Stelle Pauli mehr für die Auflösbarkeit einer ſolchen Ehe und das Recht der Wiederverheirathung für den chriſtlichen Theil ſpreche, 2) daß ebenſo auch die Kirchenväter und ſpäteren Kirchenlehrer mehr für als gegen dieſe Anſicht ſeien und daß dieſe endlich 3) auch die Praxis der Kirchen, namentlich der römiſchen ſo wie die Dekrete der Päpſte für ſich habe***).

Daran ſchließt ſich eine Abhandlung über das kirchliche Interdikt mit beſonderer Rückſicht auf Deutſchland. Binterim zeigt darin, daß dieſe Strafart nicht von den römiſchen Päbſten, ſondern von den Provinzialconzilien und Biſchöfen zuerſt ausgegangen ſei, und daß nicht Gregor VII., ſondern zwei Dezennien früher Nicolaus II. der erſte Pabſt geweſen ſei, der das Interdikt, und zwar gegen die ganze Normandie

*) S. Band 7. Thl. 2. S. 400.

**) Quaestio retractata de libertate conjugis infidelis, factae fidelis. Koblenz 1834.

***) Auch der gelehrte Herr Dombekan Egger in Augsburg hat in ſeinen Anmerkungen zu Stapfs Paſtoralunterricht über die Ehe Bd. I. ausführlich gezeigt, daß die Erklärungen der Päbſte und die Praxis der Kirche in dem beſagten Falle die Wiederverheirathung geſtatten.

oder Neustrien, angewendet habe. (S. 93.) Die Veranlassung zum Interdikt gaben in der Regel blutschänderische Ehen oder unerlaubte Ehescheidungen der Könige, und die Päbste rechneten bei Anwendung dieses Zuchtmittels darauf, daß die Fürsten durch den Jammer des Volkes und die Klagen der Stände zur Umkehr von den Wegen wüster Unzucht u. d. gl. bewogen werden möchten (S. 94). Ein zweiter Hauptgrund, das Interdikt anzuwenden, wurde bald die Mißhandlung des Clerus, Kirchenraub und Eingriffe in die Gerechtsame der Kirche (S. 95.). Die zu große Vermehrung der Interdikte aber, besonders nach Innocenz III., und der Mißbrauch derselben von Seite mancher Bischöfe, ja sogar vieler Dekane und Pfarrer (denen erst Bonifaz VIII. das Recht zu dieser Strafe nahm), brachte sie selbst um ihr Ansehen, so daß sie nach und nach beschränkt, endlich gar nicht mehr angewendet wurde (S. 98—100), was, wie Binterim S. 126 f. zeigt, nur zum Nutzen der Kirche gereichte, indem Interdikte fast immer mehr Schaden als Vortheil brachten.

Zwei weitere Abhandlungen betreffen den kirchlichen Legitimationsritus unehelicher Kinder im Mittelalter und den Separationsritus so wie die Behandlung der Aussätzigen. Noch interessanter aber und praktisch wichtig ist der ziemlich große Aufsatz über die Gemeinschaft der Katholiken mit den Protestanten in kirchlichen Dingen, worin eine Menge Fälle, die sich tagtäglich in einem paritätischen Lande ereignen können, mit viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit entschieden werden. Die beiden letzten Abhandlungen endlich beziehen sich auf die Baldachine und Monstranzen und sind gleichfalls werthe Beiträge für die christliche Archäologie. Nach dem bisher Angeführten aber ist es kein Wunder, wenn die Denkwürdigkeiten auf

siebenzehn Theile angewachsen sind, und bei dieser großen Ausdehnung ungefähr vierzig Gulden kosten. Sie sind aber auch in der That bei Weitem das Beste, was wir über christliche Archäologie und namentlich die Alterthümer des Cultus besitzen, und da des gelehrten Dominikaners Mamachi großes Werk über denselben Gegenstand leider nicht beendigt worden ist, so kann kein anderes weder an Ausführlichkeit noch an Genauigkeit und Reichthum der Gelehrsamkeit mit dem Binterim'schen rivalisiren. Man wird mir vielleicht Augusti's Denkwürdigkeiten in zwölf Bänden entgegenhalten wollen; allein so bereit ich bin, den Werth dieses Werkes im Allgemeinen anzuerkennen, so gewiß muß ich behaupten, daß Augusti, wie überhaupt ein Protestant zur Beschreibung der kirchlichen Alterthümer nicht qualificirt war, weil sie alle nicht in der alten Kirche leben, und so keine Lebensverwandschaft mit dem darzustellenden Gegenstande haben. Ein Beispiel mag meine Behauptung rechtfertigen. Jeder katholische Küster weiß, was ein Brevier ist, aber der Archäolog Augusti weiß es nicht und gibt so die thörichtste Beschreibung dieses Buches. „Brevier," sagt er, „ist häufig von Missale gar nicht oder blos dadurch verschieden, daß theils die Rubriken fehlen, oder abgekürzt sind, oder daß von den Evangelien, Psalmen u. s. w. blos die Anfangsworte gegeben werden." Im Weiteren verwechselt er Brevier mit Direktorium, und spricht endlich auch von der Eintheilung in die vier Partes, ohne daß er das Richtige auch nur leise berührt hätte. Aehnlich identificirt er Missale mit divinum officium, und was dergleichen Ungereimtheiten mehr sind, die nur einem katholischen Archäologen begegnen können.

Sollte es übrigens dem Herrn Binterim noch ein-

mal möglich werden, eine neue verbesserte Auflage seiner Denkwürdigkeiten zu veranstalten, so zweifeln wir nicht, daß er unter Andern insbesondere auch auf systematische Anordnung des Stoffes bedacht sein und so die mehr aphoristischen „Denkwürdigkeiten" in ein Lehrgebäude der christlichen Archäologie umgestalten werde. Einige seiner im vorliegenden Werke mitgetheilten Abhandlungen deuten bereits an, daß er den Begriff der christlichen Archäologie nicht in dem beschränkten und falschen Sinne zu erfassen geneigt sei, wie ihn Andere genommen. Diese Disciplin ist nämlich gewiß nicht blos eine Darstellung der kirchlichen Alterthümer in den drei Richtungen von Cultus, Disciplin und Kirchenverfassung, vielmehr hat die christliche Archäologie nach meiner Meinung alle jene Zustände des in die äußere Erscheinung tretenden Lebens der Vorzeit zu ihrem Objekte, in denen sich die Eigenthümlichkeit des christlichen Geistes geoffenbart hat. Die vollste und hauptsächlichste Offenbarung des christlichen Geistes oder der Eigenthümlichkeit der christlichen Religionsgesellschaft nach Außen vollzieht sich allerdings im kirchlichen Leben, aber dieses kann nicht das einzige Objekt der Archäologie sein, denn die christliche Eigenthümlichkeit manifestirt sich ja auch anderwärts, in den verschiedenen Seiten des allgemein menschlichen Lebens. Die christliche Anschauungsweise nämlich, das christliche Gefühl und die christliche Willensrichtung bestimmten und influencirten auch das häusliche, bürgerliche, literarische und künstlerische Leben aller Zeiten, zeugten charakteristische Erscheinungen desselben und prägten ihm eigenthümliche Formen auf. Darum sind auch die Zustände dieses Lebens der christlichen Vorzeit

Gegenstände der Archäologie, und diese selbst ist also eine Darstellung der Zustände des allgemein menschlichen und des kirchlichen Lebens der christlichen Vorzeit, insofern und in wie weit sich in ihnen christliche Eigenthümlichkeit manifestirt hat.

Wie man aber den Begriff Archäologie selbst zu eng nahm, so auch den der christlichen Vorzeit, und hat darum diese Disciplin in zu enge Grenzen der Zeit eingeschlossen. Ihr terminus a quo ist von selbst gegeben, denn es versteht sich, daß die Archäologie ihre Objekte bis zu den Anfängen des Christenthums hinauf verfolgen muß. Welches dagegen der terminus ad quem sei, oder bis zu welcher Zeit herab diese Disciplin ihren Gegenständen nachgehen müsse, darüber sind die Meinungen vielfach getheilt und vielfach auf Willkür gegründet. Walch u. A., eigentlich auch Arnold gaben der Archäologie die Zeiten Constantins d. Gr. († 337) zur Grenze, Bingham, Rheinwald und Böhmer führten sie weiter bis Gregor d. Gr. oder bis zum Anfang des siebenten Jahrhunderts, in Augusti's älterem Werke, den Denkwürdigkeiten, erstreckt sie sich bis ins zwölfte, in seinem späteren Handbuche der Archäologie nach Baumgarten's Vorgang sogar bis in's fünfzehnte Jahrhundert. Aber alle diese Grenzbestimmungen sind willkürlich und ermangeln einer innern Berechtigung. Binterim seiner Seits hat sich über diesen Punkt gar nicht ausgesprochen, ich glaube aber, daß er sich mit folgender Begrenzung um so leichter verständigen könnte, als sie ihm faktisch in manchen Partien seines Werkes bereits vorgeschwebt zu haben scheint und gewiß die katholische Anschauungsweise der Geschichte für sich hat. Der Begriff ἀρχαῖος (alt) ist ein relativer, und be-

zeichnet Alles, was vom Standpunkte der Gegenwart rückwärts liegt. Das Alterthum ist also die Vergangenheit überhaupt, und darum muß die christliche Archäologie die einzelnen Zustände des christlich bestimmten Lebens bis zu jenem Zeitpunkte hinführen, wo sie den bisher letzten, in der Gegenwart fortdauernden Entwicklungsknoten erreicht haben. Diese Periode ist aber bei den einen Zuständen früher, bei den andern später zu ihrem relativ letzten Abschlusse gekommen, und darum haben die einzelnen Partien der Archäologie nothwendig verschiedene Grenzen, die ihnen nicht die Willkür des Archäologen, sondern der Gang ihrer eigenen Entfaltung gesetzt hat.

Von diesen angedeuteten Grundansichten über Begriff und Grenzen der Archäologie ausgehend, wie unter sorgfältiger Revision aller einzelnen Partien könnte Herr Binterim seinem schönen Werke eine noch größere Vollkommenheit und Trefflichkeit geben. Da aber eine Umarbeitung des so umfangreichen Werkes vielleicht noch in zu weiter Ferne liegen könnte, so wollen wir den Wunsch nicht unterdrücken, daß der hochwürdige Gelehrte in ähnlicher Weise, wie es Augusti gethan hat, den überreichen Stoff der Denkwürdigkeiten in ein kürzeres aber systematisches Handbuch der christlichen Archäologie zusammendrängen möchte.

2. Ein zweites schönes Werk Binterim's ist seine unter Zugrundlegung von Schannat et Harzhemii Concilia Germaniae XI. Tomi fol. bearbeitete pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diöcesanconcilien vom vierten Jahrhundert bis auf das Concil von Trient, wovon jetzt fünf Oktavbände erschienen sind. Der erste derselben enthält die Einleitung und die Geschichte

der deutschen Concilien vom vierten bis achten Jahrhundert. In ersterer wird die alte kirchliche Eintheilung Deutschlands mit geziemender Ausführlichkeit beschrieben, das Verhältniß der Primaten, Metropoliten und Suffragane untersucht, der Einfluß Roms auf den deutschen Episcopat geschildert, die Verschiedenheit der Synoden, die Art und Weise, sie abzuhalten, ihre Auktorität und ihr Einfluß auf Volk und Clerus angegeben, auch ein Verzeichniß aller deutschen Bischöfe aller Diöcesen bis zur Trienter Synode mitgetheilt; lauter Dinge, welche den deutschen Geistlichen in hohem Grade interessiren.

Die Reihe der deutschen Concilien selbst eröffnet das vielbestrittene Cölner vom Jahre 346, auf welchem Erzbischof Euphrates von Cöln wegen Ketzerei abgesetzt worden sein soll, und Binterim hat hier noch weit besser das Harzheim die Nichtexistenz dieser Synode mit vieler Gelehrsamkeit dargethan.

Von weiteren deutschen Concilien vor dem heil. Bonifaz ist uns nur wenig bekannt geworden, darum nimmt auch die Erzählung hierüber nur einen unbedeutenden Raum ein, um so mehr, als das Wenige, was wir in dieser Beziehung wissen, meistens gallische Synoden anlangt, an welchen germanische Bischöfe Theil genommen hatten. Dieß war z. B. der Fall auf der Synode von Epaon in Burgund, im Jahr 517, welche Herr Binterim darum mit Recht nur kurz berührt, welche aber für das südwestliche Deutschland deßhalb von großem Interesse ist, weil der erste uns bekannte Bischof von Vindonissa, Bubulcus, welcher Sitz bald darauf um die Mitte des sechsten Jahrhunderts nach Constanz verlegt wurde, dabei anwesend war (Harduin, Collect. Conc. T. II. p. 1045—1052.).

Der zweite Band umfaßt die Concilien des achten und der erſten Hälfte des neunten Jahrhunderts, und hier treten namentlich die unter Bonifaz gehaltenen Synoden in den Vordergrund. Eine nöthige und ſchätzbare Gabe ſind zugleich die wichtigſten Briefe von und an Bonifaz. Intereſſant ſind weiterhin beſonders die Capitularien der fränkiſchen Könige, kirchlichen Inhalts, die Frankfurter Synode unter Carl dem Großen im Jahre 794, wegen des Adoptianismus und des Bilderſtreits, und die Aachner und Mainzer Synoden unter Carl und ſeinen nächſten Nachfolgern, wobei Binterim mehrere Synodal-Aktenſtücke mitgetheilt hat, welche ſich bei Harzheim gar nicht finden.

Sehr reich an Synoden waren die nun folgenden 450 Jahre, welchen der dritte, vierte und fünfte Band zugewieſen ſind. Der dritte Band insbeſondere beſpricht die Concilien aus der zweiten Hälfte des neunten, ſowie aus dem zehnten und eilften Jahrhundert. Merkwürdig iſt hier zunächſt das im Jahr 868 zu Worms abgehaltene deutſche Generalconcil, welches ſich auf Befehl des Pabſtes Nikolaus I. über die Vorwürfe der Griechen zu erklären hatte. Von noch höherem Intereſſe aber ſind die in der Eheſcheidungsſache des Königs Lothar von Lothringen (neuntes Jahrhundert) zu Aachen, Metz und Trier abgehaltenen Synoden, wobei die beiden deutſchen Erzbiſchöfe Theutgaud von Trier und Gunthar von Köln eine ſo beklagenswerthe Rolle geſpielt haben. Weiterhin hat Binterim namentlich auch den von Dr. Theiner im Jahre 1836 zu Rom herausgegebenen und den Synoden von Diedenhofen 835 und Worms 868 zugewieſenen Canonen ihre rechte Stelle angewieſen, indem er zeigte, daß den früheren Synoden, von Diedenhofen im

Jahre 821 oder 822, von Worms im Jahre 829 und von Mainz im Jahre 852, die Autorschaft dieser Beschlüsse zugeschrieben werden müsse. Nicht minder dankenswerth ist sein, wenn auch kleiner Beitrag zu der großen Frage über Pseudoisidor, wodurch es wahrscheinlich gemacht wird, daß nicht Deutschland, sondern Belgien oder Frankreich die Geburtsstätte dieses unterschobenen Kindes ist. Treffend ist zugleich Neander zurückgewiesen, der dem Papste Nikolaus I. Kenntniß und Gebrauch der pseudoisidorischen Dekretalen andichten wollte.

Die weitere Partie des dritten Bandes versetzt uns in die Zeiten des zehnten Jahrhunderts und liefert mitunter Belege zu unserer schon vor mehreren Jahren [1]) ausgesprochene Behauptung, daß das zehnte Jahrhundert lange nicht so ungeheuer finster und schreckenhaft, namentlich nicht in Deutschland gewesen sei, als es gewöhnlich, selbst von großen Historikern geschildert wird.

Der Untersuchung über die Localität der Altheimer Synoden (S. 269) fügen wir nur bei, daß eher an Hohenaltheim im Rieß (Rhaetia) bei Nördlingen als an Langenaltheim bei Pappenheim zu denken sein dürfte. Hohenaltheim nämlich war sehr wahrscheinlich wie andere jetzt adliche Güter, damals eine königliche Villa oder Curtis, in welcher, wie bekannt, nicht selten Synoden gehalten wurden. Auffallend ist, daß der fleißige Herr von Spruner in seiner schönen Karte über Deutschland's alte kirchliche Eintheilung dieses Altheim nicht angegeben hat; daß es aber zur Kirchenprovinz Mainz und zwar in die Diöcese Augsburg gehört habe, darüber kann kein Zweifel sein.

---

1) Quartalschrift 1838 S. 241.

Zwischen dem Erscheinen des dritten und vierten Bandes der Binterim'schen Conciliengeschichte verstrichen drei Jahre, innerhalb welcher der Verfasser wegen Gründung der Brüderschaft für rein katholische Ehen, acht Monate lang auf der Festung Wesel in strenger Haft — ohne Schreibmaterial saß, bis er einem Spruche des Kölner Apellhofes wieder seine Freiheit verdankte. Mit Recht hat er daher seinem hohen Vorbild und Leidensgefährten Clemens August von Köln diesen Band gewidmet, welcher die Geschichte der Concilien im zwölften und der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, also gerade in der Zeit des Kampfes zwischen den Welfen und Gibellinen enthält. Im Anfange dieses vierten Bandes aber begegnen uns jene Synoden und andere Versammlungen, welche zur Ausgleichung des Investiturstreites in Deutschland gehalten wurden, und natürlich macht das berühmte Paktum Calixtinum vom Jahr 1122 den Schluß hievon.

Zu vielen andern Synoden hat die zweispaltige Papstwahl nach dem Tode Calixt's II. (J. 1124), zu manchen weiteren der Streit zwischen Kaiser Friedrich Barbarossa und den Päbsten Veranlassung gegeben, und um all die betreffenden Verhandlungen an's rechte Licht zu setzen, hat Binterim es für nöthig erachtet, eigentlich eine Kirchengeschichte dieser Zeit zu liefern, was um so mehr zu verdanken ist, je häufiger gerade diese Epoche in antikirchlichem Interesse und mit gibellinischen Augen schief aufgefaßt und dargestellt zu werden pflegt. Daß die deutschen Bischöfe jener Zeit und darum auch ihren Synoden, wenig Lob verdienten, und wie knechtisch sie dem Cäsareopapismus des großen Hohenstaufen

huldigten, ist bekannt, und in gegenwärtigem Bande durch manche Beispiele belegt.

Um die Unordnungen in der Kirche des zwölften Jahrhunderts noch zu vermehren, wurde sie zugleich von ziemlich vielen aberwitzigen und theilweise wahnsinnigen Häresien heimgesucht, welche wiederum Veranlassung zu manchen Synoden gegeben haben. Mehr als dreißig deutsche Concilien aus diesem Jahrhundert, die Harzheim gar nicht gekannt oder übergangen hat, sind nun in diesem Bande von Binterim zur Kenntniß gebracht worden.

Die zweite Abtheilung des vierten Bandes beschäftigt sich mit den Synoden zur Zeit des Pabstes Innocenz III. und des Kaisers Friedrich II. in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, zu manchen derselben gab die fortwährend auch in Deutschland sich ausbreitende Häresie die traurige Veranlassung. In diese Zeit fällt auch die Ermordung Conrad's von Marburg, von welcher Herr Binterim ausführlich handelt. In andern Concilien wurden die Sitten des Clerus zu verbessern gesucht und zweckmäßige Statuten, zum Theil unter dem Vorsitze päbstlicher Legaten erlassen.

Die weitere, zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts bildet den Inhalt des neuesten oder fünften Bandes. Derselbe zerfällt den früheren Bänden analog, in drei Abtheilungen, wovon die erste die Geschichte der in jene Zeit fallende Synoden im Allgemeinen angibt, während die zweite Abtheilung die Statuten und Beschlüsse der einzelnen Concilien mittheilt, worauf endlich in der dritten mehrere kirchliche besonders merkwürdige Punkte, welche in diesen Syno-

den vorkamen, noch eine eigne Behandlung von S. 350 bis 371 finden.

Damals bestanden in Deutschland sechs Kirchenprovinzen, nämlich die von Mainz, von Trier, von Köln, von Salzburg, von Magdeburg und von Bremen. Dazu kam noch der eben (1245) exemt gewordene, früher zur Provinz Gnesen gehörige bischöfliche Sprengel Breslau; und in allen diesen finden wir um jene Zeit ziemlich viele theils Diöcesen-, theils Provinzialsynoden. Fast alle aber hatten die Verbesserung der Geistlichkeit zur Absicht, welche der Fleischeslust, Kleiderpracht, der Handelschaft und Spielsucht in hohem Grade ergeben und ungemein unwissend war. Auch in die Mauern der Klöster war Zügellosigkeit, Habsucht und Schmauserei eingeschlichen, und auch hiegegen kämpften sehr viele Concilien dieser Zeit. Dazu kamen vielfache Klagen und Strafandrohungen wegen Kirchenraub, Mißhandlung der Geistlichen und andere derartige Vergehen, welche um so häufiger vorkamen, je unehrenwerther einerseits der Clerus selbst, und je roher und habsüchtiger andrerseits der Adel war. Meistens waren es gerade die sogenannten Schirmvögte der Kirchen, welche die Beraubung ihrer Pflegempfohlenen zu ihren ersten Geschäften machten. Darum treffen wir auch über und gegen sie Beschlüsse der Synoden.

Um so vielen Uebeln zu begegnen, sandte der heilige Stuhl in diesem Jahrhundert neun oder zehn Cardinallegaten nach Deutschland, welche theils selbst Provinzialconcilien veranstalteten, theils außer denselben zweckmäßige Verordnungen erließen, und es ist nicht zu verkennen, daß gerade sie häufiger und entschiedener gegen die Unsittlichkeit des Clerus zu Felde zogen, als die Bischöfe Deutschlands.

Ohne weiter ins Einzelne eingehen zu können, bemerken wir nur noch, daß alle bisher erschienenen fünf Bände der deutschen Conciliengeschichte, denen ein hübsches Portrait des Herrn Binterim beigegeben ist, zusammen ungefähr fünfzehn Gulden kosten, und daß dies Werk, wie die ausführlichen Denkwürdigkeiten desselben Verfassers mindestens in keiner Capitelsbibliothek fehlen sollten. Aber auch einzelne bemittelte Geistliche würden durch den Besitz dieser Werke eine eben so anziehende als in hohem Grade instruktive Lektüre erhalten. Die noch fehlenden, etwa drei, Bände der Synodalgeschichte werden, wie wir hoffen, in Bälde erscheinen.

Zugleich ergreife ich diese Gelegenheit, den gelehrten und ehrwürdigen Herrn Verfasser, den ich vor einigen Jahren persönlich kennen zu lernen das Vergnügen hatte, meiner ausgezeichneten Hochachtung zu versichern.

Hefele.

4.

Dr. *Michaelis Permanederi*, Juris eccles., Historiae sacrae nec non Patrologiae Professoris in Lyceo regio Frisengensi, *Bibliotheca Patristica.* Tom. II. *Patrologia specialis.* Vol. I. Landishuti, Wölfle, 1843. 592 pp.

Ueber den ersten Theil der vorliegenden Patristischen Bibliothek, die allgemeine Patrologie enthaltend, haben wir schon im dritten Hefte des Jahrgangs 1842 referirt. Mit dem gegenwärtigen zweiten Bande des Ganzen beginnt nun die specielle Patrologie, und zwar sind es die ersten drei Jahrhunderte derselben, welche in dem Vorliegenden ihre Behandlung gefunden haben.

Mancher Fehler, den wir an der allgemeinen Patrologie zu tadeln hatten, namentlich die skelettirende und kalte Behandlung, ist hier bei der speciellen Patrologie zum Theile weggefallen, und schon der Stoff und Gegenstand an sich machte diesmal eine lebendigere Methode nöthig. Im Ganzen jedoch ist der Charakter des Buchs deßungeachtet der gleiche geblieben, und während wir auf der einen Seite die Gelehrsamkeit und dem Fleiße des würdigen Herrn Verfassers alle Anerkennung schuldig sind und seine Arbeit für eine sehr brauchbare und dankenswerthe erklären müssen, welche dem Geistlichen nicht selten einigen Ersatz für den Nichtbesitz der Kirchenväter selbst gewährt, so müssen wir doch auch auf der andern Seite sagen, daß der Eindruck von Möhler's Patrologie ein viel wärmerer und lebendigerer ist. Allerdings gibt Herr Permaneder über manches Wissenswerthe Auskunft, worüber die Möhler'sche

Patrologie völlig ſchweigt, allein letztere iſt mehr eine Reproduktion der altkirchlichen Wiſſenſchaft, während wir Permaneder's Werk eine ſorgfältige Analyſe derſelben nennen möchten. Uebrigens geht der vorliegende erſte Band der ſpeciellen Patrologie von Permaneder nahezu ebenſoweit als der erſte Band des Möhler'ſchen Werkes, nur beſpricht Letzteres auch die lateiniſchen Väter des dritten Jahrhunderts, welche bei Erſterem noch eine weitere Abtheilung erfordern.

Um aber zu zeigen, was bei Permaneder zu finden und zu lernen ſei, will ich aus dem Einzelnen Folgendes hervorheben. Die ſpecielle Patrologie beginnt mit dem Abſchnitte über die apoſtoliſchen Väter. In dem hiezu einleitenden Paragraphen wurden die Namen der apoſtoliſchen Väter aufgeführt und bemerkt, daß dieſe Männer um ſo mehr Auktorität hätten, da ſie noch Schüler der Apoſtel ſelbſt geweſen ſeyen. Die Form ihrer ſchriftlichen Denkmäler weiterhin ſei die epiſtolariſche, doch laſſen ſich ſchon die Keime der einzelnen theologiſchen Disciplinen bei ihnen entdecken. Endlich ſeien ihre Werke gedruckt zu finden bei Cotelier u. ſ. w., auch ſeien einzelne ausführlichere Unterſuchungen über dieſe Väter ſchon in der allgemeinen Patrologie namhaft gemacht worden.

Sofort geht der Herr Verfaſſer zu Barnabas über und ſpricht A) kurz von ſeinem Leben, B) ausführlicher von ſeinen Schriften, und zwar werden hier 1) die Ausgaben des Briefs Barnabä aufgezählt, 2) die Unterſuchungen über Aechtheit, Integrität und Abfaſſungszeit des Briefes geführt, 3) der Inhalt deſſelben im Allgemeinen angegeben, und hierauf C) die Lehre des Barnabas und zwar 1) der dogma-

tische und 2) der moralische Inhalt des Briefes dargestellt. Ungefähr nach den gleichen Rubriken werden nun, und mit Recht auch die übrigen Kirchenväter behandelt und damit alle einschlägigen Fragen berührt und beantwortet. Auf Charakterzeichnungen der einzelnen Väter aber, auf Schilderung des Entwicklungsganges der kirchlichen Literatur und dergl. müssen wir dabei freilich verzichten.

Außer den ächten Werken der Väter referirt Herr Permaneder auch über die zweifelhaften und unterschobenen, sowie über die alten Martyrerakten und dergl., von denen manche ächt, andere, wie die des heiligen Andreas zweifelhaft, nicht wenige dagegen, wie die der heiligen Thekla entschieden unächt zu nennen sind.

Den wichtigeren Kirchenvätern, namentlich dem heiligen Justin, dem heiligen Irenäus und den beiden gelehrten Alexandrinen Clemens und Origenes ist eine ziemlich ausführliche Behandlung zu Theil geworden, aber auch die unbedeutendsten und selbst die zweifelhaftesten Autoren der alten Kirche sind vom Verfasser zur Sprache gebracht und fleißig abgehandelt worden, wodurch sein Werk für die Literärgeschichte um so mehr Brauchbarkeit gewonnen hat, je häufiger andre Patrologen diese doch nicht zu übersehende Denkmäler des Alterthums völlig als Stiefkinder zu traktiren gewohnt sind.

Von dem eifrigen Fleiße und der großen Belesenheit des Herrn Verfassers hoffen wir endlich bald die noch fehlende Abtheilung dieses Bandes zu erhalten.

Hefele.

5.

Die Geſchichte des Urſprungs der belgiſchen Beghinen nebst einer authentiſchen Berichtigung der im 17. Jahrhundert durch Verfälſchung von Urkunden in derſelben angeſtifteten Verwirrung. Von Dr. E. Hallmann. Berlin bei Reimer 1843. Pr. 1 fl. 45 kr.

Es iſt bereits eine geraume Zeit verſtrichen, ſeitdem der mit einem wahren Aufwand von Gelehrſamkeit geſchriebene Commentar des weiland Göttinger Kanzlers Mosheim „de Beghardis et Beguinabus" ans Licht getreten, und ſeither haben die Kirchenhiſtoriker die Geſchichte der Beghinen (Beguinen) und der von männlicher Seite ihnen entſprechenden Begharden ruhig liegen laſſen. Bei ſo bewandten Umſtänden könnte es auffallend erſcheinen, wenn ein Mann, deſſen Berufsgeſchäften dieſe ganze Materie zunächſt fremd iſt, als Beitrag zur hiſtoriſchen Critik eine kleine Monographie, wie die vorliegende der Oeffentlichkeit übergiebt. Aber das kurze Vorwort der Monographie löst das ganze Räthſel, indem wir aus demſelben erſehen, auf wie ganz einfachem Wege der Herr Verfaſſer zu ſeiner Schrift gekommen. „Die zufällige Bemerkung eines befreundeten Landsmannes, welcher über dieſen Punkt" — den Urſprung der Beghinengenoſſenſchaften — „Aufklärung wünſchte, veranlaßte mich vorigen Herbſt (1841), die günſtige Gelegenheit, die mir mein Aufenthalt in der belgiſchen Hauptſtadt bietet, zu benützen. Die Nähe von Vilvorde lud zu Nachforſchungen an Ort und Stelle ein, ohne welche ein befriedigendes Ergebniß nicht zu hoffen war. Mein beharrliches Suchen wurde durch den glücklichſten Erfolg gekrönt."

Mit vollem Rechte trennt Hr. Dr. Hallmann die Geſchichte des belgiſchen Beghinenweſens *) von der Geſchichte des Beghinenweſens anderer Länder, wobei er unentſchieden läßt, ob auch die deutſchen Beghinen und Begharden als Abkömmlinge der Lütticher zu betrachten ſeien, oder ob ſchon vor Lambert le Begues oder le Beghe (d. h. Stammler, balbus) Beghinen in Deutſchland vorhanden geweſen, wenn er ſich auch ganz deutlich zu der erſten Annahme hinneigt und für ſeine Perſon die belgiſchen Beghinen für die erſten hält. In der That konnte auch Dr. Hallmann die erſte Annahme für die wahrſcheinlichere halten, weil die beiden Nachrichten, in Petri Suevia ecclesiastica, welche eine Exiſtenz der Beghinen in Deutſchland vor Lambert dem Stammler beweiſen ſollen, mehr, als unſicher ſind **).

Wenn nämlich Franziskus Petri p. 851 die Stiftung eines Beghinenhofs zu Waldſee (im Königr. Würtenberg) ſchon i. J. 1100 mit den Worten erzählt: „Jam A. 1100 exortum seu originem sumsit a tergeminis sororibus, uno patre et matre editis, iisdemque vitam ac mores (prout mos aetatis illius ferebat) *Beguinarum* devoto Christi famulatu sectantibus: quibus aliae et aliae de virgineo pudore rectius servando magis sollicitae, successu temporis in Domino fuerunt consecratae"; ſo iſt zu bedenken, daß der um mehrere Jahrhunderte ſpäter lebende Petri nach dem in ſeiner Zeit herrſchenden Sprachgebrauch Perſonen, welche überhaupt zu dem Zwecke eines

*) Für dieſe Orthographie des Wortes zählt der Verfaſſer pag. 117 vier Gründe auf.

**) S. 119 Vgl. Mosheim's Commentar pag. 112. Die Beghinen zu Waldſee ſind übrigens ſpäter, wie viele andere, in Franziskaner-Tertiarierinnen übergegangen.

über das Gewöhnliche hinausgehenden erbaulich-religiösen Lebens in engere Verbindung zusammentraten, ohne deßwegen das Charakteristische der eigentlichen Beghinen zu tragen, gleichsam anticipando Beghinen nennen konnte. Was aber die zweite Stelle bei Petri l. c. p. 455 anlangt, daß ein Fräulein von Hof (de curia) schon im J. 893 ihren Garten vor Kaufbeuern (in Bayern) in ein Beguinendomicil verwandelt habe, so zeigt Cruſius (Annales Suev. P. III. Lib. IV. c. 6.) aus einer handschriftlichen Quelle, daß diese Thatsache erst im 14. Jahrhundert, zur Zeit Ludwigs des Baiern geschehen sei. Und so glauben wir, durch die beiden Angaben Petris uns gar nicht beirren lassen zu dürfen in der Ansicht, daß Belgien die ersten Beghinen gesehen habe. — Von einiger Wichtigkeit für die Beurtheilung der Sache dürfte hier allerdings die Frage nach dem Ursprunge des Wortes „Beghine" sein. Die Orthographie giebt nun aber hier schlechterdings keinen Aufschluß, weil sie, wie aus Numer I. im Anhang unserer Monographie hervorgeht, zu wechselnd und vag sich herausstellt, obwohl der Umstand, daß das Wort, wie es in der ältesten Quelle, in dem kirchengeschichtlichen Werke des Mönchs Aegidius von Aurea Vallis, sich findet, auf altfranzösischen Ursprung schließen läßt, für die Entstehung des Beghinenwesens in Belgien spricht. Was aber die Ableitung des Wortes von dem altsächsischen „beggen" = mendicare, betteln, inständig bitten oder beten, betrifft — so daß also „Beghine" = Betschwester wäre *); so steht ihr entgegen, daß auch jene deutschen Schriftsteller,

*) Lampert Beghes hieß auch „Beghot" (statt „Beghine" finden wir auch „Begutte") — daher leitet der Verfasser das deutsche „bigot".

welche ſich dieſes Wortes bedienen, auch durch ihre Schreibart deſſelben einen ausländiſchen Urſprung des Wortes anzudeuten ſcheinen.

Gehen wir nun näher auf den Inhalt des vorliegenden recht intereſſanten Werkchens ein, ſo bildet den eigentlichen Kern deſſelben der Satz: „Immer bleibt es ein wohlbeglaubigtes Factum, daß die belgiſchen Beghinen in den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts in Lüttich von Lampert le Begues oder le Beghe geſtiftet ſind," und dieſes durch die älteſten und tüchtigſten Zeugen beglaubigte Factum kann namentlich nicht umgeſtoßen werden durch die berüchtigten, im Jahre 1630 bekannt gemachten, ſ. g. Vilvorder, (eigentlich Löwener) Urkunden, welche den Beweis liefern ſollten, daß die Beghinen vor Lampert dem Stammler da geweſen, und nicht ihm, ſondern der hl. Begga, Fürſtentochter von Brabant (lebte gegen Ende des 7. Jahrhunderts) die Stiftung ihres Inſtituts zu verdanken hätten. — Nach den älteſten und glaubwürdigſten Quellen (ſie ſind S. 7 — 11 namentlich aufgeführt) iſt Gründer der nachmals ſo ausgedehnten und ſo blühenden Beghinengeſellſchaften zunächſt in Belgien ein frommer und ſittenſtrenger Prieſter Lambert mit dem Beinamen le Begues, welcher in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts thätig war. Geärgert durch den gottloſen Wandel der höheren Geiſtlichkeit, welcher wie eine unheilbare Peſt auf die Sittlichkeit des ganzen Volkslebens zerſtörend einwirkte, beſchränkte ſich Lambert nicht darauf, ſeine Zuhörer und namentlich das weibliche Geſchlecht vor den Verführungen der Welt zu warnen, ſondern er verwendete auch ſein nicht unbeträchtliches Vermögen zu einer Stiftung neuer und eigener Art, zu dem erſten Beghinenhofe, alſo zu jenem

Institute für ehrbare Jungfrauen und Wittwen, dessen Nachbilder die in der Folge so zahlreichen und blühenden Collegien der Beghinen („Beghinenhöfe", curtes beghinarum) geworden sind.

Wäre nun nichts besonders dazwischen gekommen, so wäre keinem Gelehrten je eingefallen, auf diesen uralten so authentischen Bericht hin daran zu zweifeln, daß wirklich von Lambert le Beghes das Beghinenwesen stamme. Denn wenn sich gleich eine ziemliche Zeit schon vor den Löwener Urkunden unter dem Volke die Meinung Bahn brach, daß S. Begga, Fürstentochter von Brabant, die Stifterin der Beghinencongregationen gewesen *), und von da auch in der Brabanter Chronik (v. J. 1427) Eingang fand, so trafen doch die auch nur einigermaßen Scharfsinnigeren sogleich das Rechte, daß dieß nur „ob paronomasiam et vocis similitudinem nescio quam" geschehen sei, und nahmen keinen Anstand, diese Volksmeinung als eine „ridicula et absurda" zu verwerfen.

Was sich nun so wie von selbst in den Köpfen der Menge festgesetzt hatte, das suchten bald Schriftsteller, die für die damalige Zeiten eines bedeutenden Ansehens genossen, durch Beweise zu erhärten. Wir meinen hier besonders den Löwener Professor Erycius Puteanus und den Abt des S. Gertrudenklosters in Löwen, J. G. a Rückel. Im Jahre 1630 übernahm es nämlich der Erstere, durch sein Büchlein „de Begginarum apud Belgas instituto et nomine suffragium" den Beweis zu führen, daß die Beghinengesellschaften sich mit Recht auf ihre erlauchte Abkunft von der Fürstentochter

*) Siehe Buttler im 18. Band seines Lebens der Väter und Martyrer.

beriefen. Uebrigens war ſein opusculum nur Vorläufer zu dem im folgenden Jahre erſcheinenden ziemlich dickleibigen Werke des Abts: „Vita S. Beggae cum historia Begginasiorum (d. i. der Beghinenhöfe) Belgii“, und beide Schriften berufen ſich auf die angeblichen Vilvorder Urkunden, aus welchen, wie ſie vorliegen, allerdings zweifellos hervorzugehen ſcheint, nicht nur daß die Beghinen ſchon im 11. Jahrhundert beſtanden, — nein, daß ihre Anſtalt, ihr Hof in Vilvorde bei Lüttich damals ſchon in einem blühenden Zuſtande geweſen.

Wären dieſe Urkunden *), drei an der Zahl, ächt, ſo könnte es weiter keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Ehre, Stifter der Beghinengeſellſchaften zu ſein, für Lambert den Stammler verloren ſei. Da man aber außer Lambert Niemanden anders, als der h. Begga die Stiftung zuſchreiben wollte, ſo ſchien die Beggahypotheſe jetzt geſiegt zu haben, bis Mosheim die Vilvorder Urkunden zwar für ächt, aber die h. Begga doch nicht als Stifterin erklärte.

Im vorliegenden Schriftchen aber werden die Vilvorder Urkunden ſo vollkommen aus dem Wege geräumt, daß die hiſtoriſche Kritik ſie fortan nothwendig fallen laſſen muß, und die angebliche Stiftung der h. Begga nun in ihrer ganzen Unhaltbarkeit zu Tage tritt, als eine auf nichts Anderes als eine ſchale Paronomaſie geſtützte, aus einem ganz eiteln und bornirten Intereſſe entſtandene Hypotheſe, die ſich nur durch Beihilfe interpolirter und gefälſchter Urkunden in die Geſchichte einſchwärzen wollte. — Nachdem alſo im erſten Capi-

*) Sie ſind abgedruckt pag. 47—49; von der erſten iſt überdies auf Taf. II. das Facsimile beigegeben.

tel die kurze Geſchichte des Urſprungs der belgiſchen Beghinen nach den älteſten und glaubwürdigſten Quellen gegeben, ihre Lebensweiſe und die Verfaſſung ihrer Höfe nach den allgemeinſten Zügen geſchildert worden; nachdem das zweite Capitel die Frage, ob nicht die h. Begga Stifterin der Beghinen genannt werden müſſe, erörtert; nachdem im dritten Capitel auf die berüchtigten Löwener Urkunden eingegangen worden, und eine Copie derſelben mitgetheilt worden: beſchäftigen ſich das vierte, fünfte und ſechste Capitel, diejenigen, um deren Willen die Monographie ans Licht getreten, mit der Nachweiſung der Falſchheit jener Urkunden. Und zwar ſind es drei vollwichtige Argumente, mit welchen Hr. Dr. Hallmann die Löwener Urkunden angreift und vernichtet. Jedes der drei genannten Capitel nimmt ſich ein ſolches Argument zum Vorwurf; das zweite aber, welches im fünften Capitel entwickelt iſt, muß das poſitivſte genannt werden, bildet das unbezwingliche Bollwerk der ganzen Argumentation und führt ſeinen Beweis aus der Beſtätigungsurkunde des Vilvorder Beghinenhofſtifts ſelbſt und aus andern Urkunden, die der Verf. im Carmeliternonnenkloſter zu Vilvorde aufgefunden hat. Dieſer Stiftungsbrief aber iſt unter P. Gregor IX. durch den Biſchof Guido von Cambray ausgefertigt, und die Stiftung ſelbſt fällt nicht ins Jahr 1065, ſondern ins Jahr 1239, folglich ſpäter, als Lambert der Stammler lebte. Dazu kommt, daß auch die Schriftzüge der angeblich aus dem Jahr 1065 datirten Urkunde nicht dem elften, ſondern vierzehnten oder fünfzehnten Jahrhundert angehören, wie Capitel 6 nachweiſt.

„So vereinigt ſich denn Alles", ſchließt der Hr. Verfaſſer ſeine Beweisführung, „dieſe unheiligen Eindringlinge (die

Urkunden) aus dem Tempel der Geſchichte hinauszuwerfen, in dem ſie länger als zweihundert Jahre zum Aergerniß der ehrlichen Leute ſich breit gemacht haben." —

Weil nun dieß die eigentliche Aufgabe iſt, die ſich der Hr. Verfaſſer mit ſeiner kleinen Monographie geſetzt hat, die Unächtheit der angeblichen Vilvorder Urkunden zu erweiſen, ſo kann Referent mit allem Rechte ſagen, daß derſelbe ſeine Aufgabe vollkommen gelöst hat.

Materielle Fehler laſſen ſich folgende in dem Schriftchen bezeichnen.

Es iſt ganz richtig, daß ein Hauptunterſchied der Beghinen von den Nonnen darin beſteht, daß jene kein ewiges Gelübde bindet. Doch iſt auf S. 22 ihre Freiheit mit gar zu glänzenden Farben geſchildert; denn es war wenigſtens in einigen Beghinenhäuſern Geſetz, daß, wer dieſelben wieder verlaſſen wollte, um wieder in die Welt überzutreten, beinahe alles an Hab' und Gut Mitgebrachte zurücklaſſen mußte.

Daß von den Beghinen in Betreff ihrer Lebensweiſe und Verfaſſung eigentlich weniger geſagt iſt, als von ihrer Kleidung (S. 18—21), darüber wollen wir mit dem Verfaſſer nicht rechten. Wenn ſich aber S. 23 derſelbe auf den Standpunkt der Beurtheilung ſtellen und von ſeinen verkehrten Anſichten über Entſagung und Cölibat ausgehend, die Beghinengeſellſchaften tadelt und wenig zeitgemäß findet, ſo ſieht man hieraus allerdings ganz deutlich, daß dieß „eine ſeinen Berufsgeſchäften fremde Materie" (S. VI. der Vorrede) iſt, weßwegen er auch gut gethan hätte, ſeine zunächſt kritiſche Aufgabe nicht zu überſchreiten. Das Beghinenweſen hatte allerdings von Anfang an, wie jeder Kenner der Kirchengeſchichte weiß, etwas Gefährliches, und wurde von der

Kirche immer mit etwas mißtrauischen Augen angesehen, aber aus ganz anderen Gründen als wegen der Asceſe und des Cölibats. Die belgiſchen Beghinen aber waren von dem ſpäter über ihre Conventikel in andern Ländern hereinbrechenden Looſe der Verfolgung ausgenommen, um des Gehorſams willen, mit welchem ſie ſich der Kirche ergaben.

Wenn weiterhin der Verfaſſer S. 24 bemerkt, daß die Erſcheinung der Beghinen in Belgien auch noch in unſern Zeiten dazu beitrage, „den merkwürdigen Contraſt zu vermehren, den der Deutſche in Belgien überall findet, wo einerſeits die neueſten Fortſchritte des 19. Jahrhunderts..... andererſeits mittelalterliche Inſtitutionen mit ihren alternden aber eifrig conſervirten und reſtaurirten Zügen ſcheinbar friedlich neben einander ſtehen;" ſo haben wir hierauf nichts zu entgegnen, als daß dieſer Deutſche eben wahrſcheinlich der angeblich κατ' ἐξοχήν Deutſche ſein wird, d. h. der Proteſtant, der es natürlich nicht begreifen kann, wie ſich katholiſches Leben mit Fortſchritten im Handel, Gewerbe, Staatsinſtitutionen zu reimen vermag. — Wir aber, von unſerem Standpunkte ausgehend, glauben, daß z. B. Eiſenbahnen der katholiſchen Sache an und für ſich betrachtet, weder zum Nutzen noch im Wege ſind, und unter Umſtänden ihr eben ſo förderlich werden können, als ſie es vielleicht hier und dort republicaniſchen oder communiſtiſchen Tendenzen ſind.

Von den beigegebenen 3 Tafeln gibt uns die erſte das nach der Natur gezeichnete Bild einer Beghine vom kleinen Beghinenhof in Gent, die zweite das Facsimile der angeblich älteſten Vilvorder Urkunde, endlich die dritte den Situationsplan einer in dem Büchlein mehrfach wiederkehrenden Kapelle.

Man ſieht, Hr. Dr. Hallmann hat ſich viele Mühe

gegeben, um seine Monographie recht abzurunden und mit dem gegenwärtigen Apparate auszustatten. Und mit einem Worte fassen wir Alles zusammen, wenn wir sagen: die Herausgeber der Löwener Urkunden haben in Ihm ihren Mann gefunden, und Lambert der Stammler bleibt in seinem Rechte, Gründer und Stifter der belgischen Beghinen zu seyn.

Repetent J. Mast.

6.

Blick auf die Leiden und Hoffnungen der Kirche im Kampfe mit dem Gewissenszwang und den Lastern des neunzehnten Jahrhunderts. Von Abbé Vedrine, Pfarrer in Luperfac. Aus dem Französischen von Dr. Aloys Castioli. Schaffhausen, Hurter'sche Buchhdlg. 1844. X u. 271 S. in 8.

Ein kleines, aber inhaltsschweres, ungemein merkwürdiges Buch! Eine sittliche Natur, die Achtung abzwingen muß, ein Begriff der Kirche, der auch anders Glaubenden imponiren könnte, eine Ueberzeugung von dem Wesen, der Würde und den Anforderungen des katholischen Priesterthums, wie sie nur in demjenigen leben kann, dessen ganze Persönlichkeit in dasselbe aufgegangen ist, eine Kenntniß der europäischen Zustände, wie man sie bei einem Franzosen nicht erwarten sollte, darin eine große Kühnheit der Gedanken und eine wahre Gluth der Rede, die rücksichtslos und tief in das faule Fleisch unserer Zeit einschneidet, das könnten wir das Summarium dieses Buches nennen, mit jenen Eigenschaften allen begabt, stellt dessen Verfasser sich dar.

Freilich, wer nicht mit dem Verfasser (S. 17) bekennt: „kein anderer Name ist dem Menschen gegeben worden, durch den sie können selig werden, als allein der Name Jesus"; wer nicht mit ihm die Ueberzeugung in sich trägt, daß der Glaube an diesen Namen, die Liebe zu diesem Namen und die Hoffnung auf diesen Namen, als Lebensquelle der Gesellschaften und der Individualitäten, und in Beziehung auf die Letztern für diesseits und jenseits, nur durch eine, von Ihm selbst in die Welt eingeführte, wohlorganisirte Institution habe können erhalten und fortan wollen erhalten werden; wer nicht

mit ihm mitten in der römisch-katholisch-apostolischen Kirche steht; wer einem vulgärvagen Katholicismus, oder gar einem vulgären Christenthum verfallen ist; wer in der Kirche nichts weiter als eines der untergeordnetsten Glieder des Staatsorganismus, oder Ort, oder vier gefügte Mauern betrachtet, innerhalb deren eine Anzahl Menschen zu etwelcher Verehrung eines höchsten Wesens zusammenkommt, wem dieselbe nicht (dem uralten Begriff gemäß) die gemeinsame Mutter aller Gläubigen ist, für den ist dieses Buch nicht geschrieben, dem wird es entweder ein versiegeltes Buch, oder ein Stein des Anstoßes sein.

Der erste Theil desselben, die Leiden der Kirche zusammenstellend, haftet an der Gegenwart, der zweite, auf ihre Hoffnungen weisend, blickt in die Zukunft. In den allgemeinen Betrachtungen, womit das Buch anhebt, entwirft der Verfasser mit wenigen aber gewaltigen Pinselstrichen ein Bild, so des Einflusses des Christenthums auf die Gestaltung der Welt, als jener scheußlichen Zeit, „welche Marat zum Gott, die öffentlichen Plätze zu Tempeln, das Schaffot zum Altar und den Henker zum Priester hatte," gleichwie von den Regionen Afrika's, in welchen „die Moscheen des Islamismus an die Stelle der christlichen Kirchen getreten sind." Er zeigt, wie es ohne die katholische Kirche weder Sicherheit für die Könige gegen die Leidenschaften der Völker, noch Schutz für die Völker gegen die Tyrannei der Fürsten gebe. Da der Protestantismus sich unbedingt der weltlichen Macht überlieferte, war dieses Beispiel zu wirkend, um nicht bei den katholischen Fürsten ähnliche Bestrebungen hervorzurufen. In der That müssen alle Eingriffe der katholischen Fürsten in die Rechte der Kirche, von den vier Propositionen Lud-

wigs XIV. herab bis zu den Josephinischen Gewaltsstreichen, gleichwie in späterer Zeit die Verfügungen der protestantischen Fürsten gegen die katholischen Kirchen ihrer Länder, als Manifestationen des protestantischen Princips angesehen werden, welches Freimaurerlogen unbedingt gestattet, während nur ein Wort von klösterlichen Vereinen Minister, Polizei und Kammern in Allarm bringen würde.

Die wesentlichen Kennzeichen einer religiösen Gesellschaft sind dem Verfasser: das Opfer, das Eigenthum und die Unabhängigkeit der religiösen Macht. Demzufolge anerkennt er in dem zweiten Capitel: „Statistik des Katholicismus in Europa," mit dem Vicomte de Bonald nur zwei Religionen: den Katholicismus und den Islam. Die Secten sind ihm bloß angebliche Religionen, die von dem katholischen Glauben sich getrennt haben; die Abgötterei aber ist ein großer Irrthum, ein Verbrechen des Menschengeschlechts. „Jene leben nur durch die politische Macht, welche sie unterstützt, oder von dem Krieg, den sie im Dunkeln oder öffentlich mit der Religion Christi führen." — Die katholische Majorität in den 87 Staaten Europa's beträgt 40 Millionen.

Im III. und IV. Capitel schildert der Verfasser wieder mit seinem, in die brennendste Farbengluth getauchten Pinsel die „Leiden des Katholicismus in den verschiedenen Staaten Europa's" und beginnt billigermaßen mit dem russischen Autokraten, „der gewiß bei dem Gedanken knirschte, daß in seinem ungeheuren Reiche viele Gewissen nicht fähig seien, die Launen seines höchsten Willens in geistlicher Beziehung sich gefallen zu lassen". — An Rußland knüpft sich Polen; wo wir bloß einigen Zweifel hegen, ob bei dessen Versuch, sich der russischen Gewalt zu entziehen, die Absicht, die seiner

Religion angethane Schmach zu rächen, wirklich bewußt unter die Beweggründe dazu eingetreten sei; oder, ob nicht Polen des nachherigen Unglücks bedurft habe, um, von voltair'schen Firnisse befreit, zu jenem Bewußtsein wieder zu erwachen? — Dann kommt Preußens Versuch, eine königlich preußische Kirche zu Stande zu bringen und „durch List und Diplomatie zu erhalten, was durch Anwendung von Gewalt nie zu hoffen gewesen wäre." In Preußen „hat sich, vom Staate beschützt, jene neue Philosophie gebildet, die mit gewandter Dialectik alle Grundlehren des Christenthums angriff, und zuletzt dessen göttlichen Stifter selbst für eine mythische Person erklärte, gleich den Göttern des heidnischen Alterthums. Aber auch hier wurde jene alte Fabel zur Wahrheit; die Schlange, einmal erwärmt, geliebkost und großgezogen, wandte ihre Zähne gegen ihren bisherigen Beschützer, und die Waffe, die man hauptsächlich gegen den Katholicismus zu schmieden unternahm, wurde zweischneidig und schnitt tiefer in das weiche Fleisch des Protestantismus, während sie an der ehernen Brust des Katholicismus umsonst ihre Schärfe versuchte."

Hierauf wird nun über alle übrigen, auch über die Deutschen constitutionellen Staaten Schau gehalten, aber wir sind gehindert, hier dem Verfasser Schritt für Schritt zu folgen und beschränken uns auf das Geständniß, daß man glauben könnte, er habe hinter die Coulissen mancher deutschen Ministerien und Repräsentanten-Kammern geschaut.

Capitel V. und VI. handeln von Frankreich, das letztere bloß von der Universität. Von diesem Land hatte die Revolution die Kirche weggefegt, Bonaparte sie wieder eingesetzt. „Aber auch er wollte keine Königin aus ihr machen, er

wollte eine glorreiche Gefangene, um sie an seinen Triumphwagen zu fesseln, oder ein Juwel für seine kaiserliche Krone. Unter seiner nicht lange dauernden Herrschaft vergaß sie ihre Schmerzensbahn durchaus nicht. Als der Koloß gefallen war, kamen die alten französischen Könige wieder und befolgten beinahe das Verfahren des Despoten. Allerdings liebten sie die Religion, welche den Lilienkranz auf die Stirne von sechzig Monarchen, ihren Vorfahren, gesetzt hatte, sie nahmen ihr aber die goldenen Fesseln der Knechtschaft nicht ab." Der Verfasser vergleicht die Verfügungen der französischen Staatsgewalt Schritt für Schritt denjenigen Julians. Dieß möchte schneidend genannt werden; wer aber nicht durchweg durch das heidnische Princip des Staatskirchenthums verknechtet und verknöchert ist, der wird den gellenden Mißklang zwischen dem Chartesatz: „Jeder bekennt seine Religion mit voller Freiheit", und den mancherlei, noch aus der Revolutionszeit herrührenden Ordonnanzen wider die Kirchenfreiheit gewiß nicht als wohllautende Harmonie beklatschen können, vielmehr mit dem Verfasser erkennen, „daß nicht Alles für die Religion aufs Beste geht, obschon die Thüren der Kirchen geöffnet sind, obschon es jedem freisteht, in die Messe und zur Beichte zu gehen, und die Priester von dem Staate besoldet sind." Ist es doch einem Pfarrer nicht einmal erlaubt, in seiner Pfarrwohnung einigen Kindern Unterricht in der Kirchenmusik zum Dienste seiner Kirche zu ertheilen. „Wenn er dieß sich unterfteht, so lassen die mächtigen Herren unseres akademischen Senates vor seinen Augen die Säbel der benachbarten Gensdarmeriebrigade blitzen und die ganze Universitätskoppel erfüllt mit ihrem Gebelle die Luft gegen den Verwegenen, der in

der Anwendung eines Rechts, das er von Gott beſitzt, es wagt, von der Willkühr geſetzte Schranken zu überſteigen."

Den gerechten Klagen über dieſen Univerſitätsdespotismus, von Bonaparte dazu erſonnen und eingeführt, „um (deſſen eigene Worte) das Mittel zu haben, die politiſchen und moraliſchen Meinungen zu lenken; gegen die Wiedereinführung der Mönche; um zu verhindern, daß die jungen Leute weder zu bigott noch zu ungläubig würden", dieſem zu religiöſer Verflachung und ſittlicher Vergiftung führenden entſetzlichen Monopol iſt das 17. Capitel gewidmet. Wer, was die allgemeine Zeitung bisweilen über die Univerſität berichtet, geleſen, wer die ſeither erfolgten Erklärungen einiger Biſchöfe im Andenken behalten, wer die jüngſten Mittheilungen der Briefe aus Paris, in den hiſtoriſch-politiſchen Blättern überblickt hat, der wird in des Verf. Philippika gegen die Univerſität die Beſtätigung aller jener Urtheile finden. Er erklärt ſie geradezu für eine Feindin der katholiſchen Religion; 1) wegen des Geiſtes und Zweckes ihrer Gründung; 2) wegen ihrer Unterweiſung; 3) wegen der Menſchen, aus welchen ſie beſteht, oder welche ſie in Schutz nehmen. Das Alles wird nun von ihm ſo gut, wenn gleich nicht ſo einläßlich wie durch den Canonicus Desgarets in ſeiner beſondern Schrift hierüber, erwieſen. Auch unſerm Verfaſſer iſt die Univerſität das Karthago, „zu deſſen Vertilgung er beide Geſchlechter, alle Stände der Geſellſchaft, alle Lebensalter aufruft; denn in dem Nachwuchs, welchen ſie alljährlich in die Geſellſchaft ſchleudert, ſieht man nur ein Gewimmel von jungen Leuten, welche vom Ehrgeiz verzehrt werden und keinen Zügel leiden können; bartloſe Politiker, welche immer bereit ſind, anarchiſchen Leidenſchaften als Hülfstruppen zu

dienen und ſich in Aufruhr und Rebellion gegen jede Regierung zu ſtürzen, die ſo einfältig iſt, ihr frühreifes Verdienſt zu verkennen, und welche hoffen, daß ſich um ihrentwillen die erſtaunlichen Tage des Glückes, die aus den großen Unruhen von 1793 entſtanden, wieder erneuern werden; kleine Philoſophen, ſehr leicht an Kenntniß, aufgeblaſen aber von Eitelkeit und Stolz, die Alles, was gegen das kleine Päckchen Wiſſen, das ſie in den untern Claſſen der Univerſität geſammelt haben, anſtößt, beurtheilen, bekritteln, beſchimpfen, verläumden; ſchaamloſe Ueberläufer jeder Moral; Greiſe mit drei oder vier Luſtern, mit hagerem und bleifarbenem Geſichte, mit matten und fahlen Blicken, traurige Opfer, mit dem Stempel der Unzucht gebrandmarket, die ihre ſchwächliche Organiſation aufreibt u. ſ. w."

Das 171. Capitel ſtellt „einige Betrachtungen an über die Zukunft, welche der Religion in Europa von der Politik bereitet wird." Als Hauptneigung des Jahrhunderts wird von dem Verfaſſer religiöſe Verfolgung bezeichnet; und nachdem der Verfaſſer über dieſe aus tiefer Bruſt und in mächtiger Erſchütterung „*wehe*" gerufen, und die Leiden der Kirche ſeinem bekümmerten Herzen Seufzer und Klagen ausgepreßt haben, ſo ſucht er nun im *zweiten* Theil in mildern Weiſen zu tröſten, zu ermuthigen, hinzudeuten auf das alleinige Heilmittel, welches in dem, ſeiner Würde wie ſeiner Beſtimmung bewußten, Prieſterthume liegt. Das Bild, welches er (S. 179) von der Gegenwart entwirft, iſt zwar nichts weniger als befriedigend; würde aber derjenige, welcher klaren Blickes in dieſelbe hineinſchaut, ihm vorwerfen wollen, es ſeie ein Zerrbild? „Die Stürme, ſagt er, haben ſich gelegt; die Throne ſtehen wieder und die Altäre auch; aber

unter den Altären, wie unter den Thronen, ſcheint der Boden noch zu zittern; man glaubt ein unterirdiſches Rollen zu hören, welches die Paläſte wie die Tempel bedroht. Die Machthaber erſchrecken, die Reichen fürchten ſich, die Armen dulden oder treten zuſammen, Alle erwarten ein Etwas, das ſie hoffen, das ſie fürchten, oder das ſie wünſchen", — „dabei iſt der Haß gegen Gott und ſeinen Chriſtus immer lebendig; aber er hat ſich umgewandelt, er iſt ernſter, gewandter, in ſeiner ruchloſen Strategie gelehrter (plus savante) geworden. Man verwünſcht die katholiſche Religion nicht geradezu, man betrachtet ſie eben mitten unter allen Secten, welche die Seelen an ſich ziehen wollen, nur als eine Rarität; man liebt vielleicht den religiöſen Pomp, dieß aber iſt ein rein artiſtiſcher Geſchmack; man findet die Moral des Evangeliums ſchön, man trennt ſie aber von den Wundern; man will einen Cultus ohne Tempel, ohne Altäre; man verhöhnt die Geiſtlichkeit nicht ins Angeſicht, man fühlt aber weder Achtung noch Neigung für ſie; man hat für den Katholicismus Duldung, Rückſichten vielleicht, aber nicht aus Sympathie, ſondern aus ſelbſtſüchtiger Künſtelei." — Wie ſehr auch ſchlechte Geſinnung herabgedrungen iſt unter das Volk, das heilige Feuer lebt doch noch unter ihm, der Adel weiß, „daß, wenn man auch nicht immer ſagen kann: es lebe der König! man zu jeder Zeit ſagen müſſe: Ehre ſei Gott! Geſunde Augen wollen aber doch die Morgenröthe eines chriſtlichen Zeitalters anbrechen ſehen."

Das „Mittel, das religiöſe Fortſchreiten zu erwecken," iſt einzig der Prieſterſchaft anvertraut. Ihr Amt zwar iſt gegenwärtig ſchwerer als zur Zeit, „da ſie das Kreuz in den hundertjährigen Wäldern Galliens oder unter den Zelten der

alten Waffenbrüder des Sigambriers Clovis aufzupflanzen hatte." Darum lerne sie die Anforderung, das Bedürfniß ihres Zeitalters erkennen. „Es glaubt nicht mehr an Hingebung, an Opfer, an alle jene hochherzigen Tugenden, deren es sich gänzlich für unfähig hält. Es sehe also in dem Priester den Mann, den fast einzigen Hüter dieses übermenschlichen Geistes; diesen Anblick verschaffe ihm derjenige, den es seines geheimnißvollen Nimbus berauben wollte, dem es Verachtung und Hohn für seine Wohlthaten erwies. Der Priester zeige ihm, daß er bei Ertheilung der Ehrenzeichen seines heiligen Amtes keinen irdischen Gedanken, keine Sucht nach zeitlichen Gütern oder eitlen Ehren gehabt, daß bloß ein einziger Gedanke sein Dasein aufgegriffen habe, um es aufzuzehren: der Eifer für die Ehre Gottes und das Heil seiner Brüder. Vielleicht erkennt die Welt an diesem Zeichen, daß die Seele der Priester nicht aus jenem Kothe gemacht ist, woraus heutzutage die meisten Seelen geknetet sind, und schenkt seinem Amte Achtung, Vertrauen, wenigstens Duldung."

Das Erste nun, was der Verf. von dem Priester fordert, ist Wissenschaft, „mannigfaltige, auf gründliche Studien basirte Wissenschaft." „Um den Kopf des Goliaths abzuschlagen, muß er sich des eigenen Schwertes des Philisters bedienen." Die Hauptwissenschaft aber für ihn ist die Theologie und die heiligen Schriften. Ihm muß man in Beziehung auf dieselben zurufen: nocturna versate manu, versate diurna. Wie ungerne versagen wir es nun, die Stelle (S. 210.) abzuschreiben über denjenigen, welcher dieses Studium verabsäumt? Wo hat von denjenigen, welche der katholischen Geistlichkeit das Studium der heiligen Schrift absprechen, je Einer so warm, so beredt für sie gesprochen? „Selten ist ein Priester,

welcher das Studieren nicht liebt, ein Musterprieſter." — Das Zweite iſt Heiligkeit des Wandels. „Ein neues, tieferes, raffinirteres Heidenthum iſt in unſern Tagen entſtanden, das Heidenthum der Vernunft." Dieſem muß der Prieſter die Strenge der evangeliſchen Moral entgegenſtellen. „Glaube muß ſeines Lebens Kraft, Liebe deſſen Frucht ſein." „Durch häufige Reden von Gleichheit und Brüderſchaft hat es unſer Jahrhundert endlich dahin gebracht, den Sinn dieſer Worte gar nicht mehr zu verſtehen; es hat ſich die Gefühle abgeſtumpft, die ſie bezeichnen, und iſt in den gehäſſigſten Egoismus verfallen." Jene Begriffe muß das Vorbild des Prieſters ihm wieder beibringen. Dem eitlen Weltſinn muß er Kaſteiung, dem allgemeinen Jagen nach Gewinn Uneigennützigkeit entgegenſtellen. „Wenn der Geiz jedes menſchliche Antlitz auf abſcheuliche Weiſe entſtellt, ſo macht er aus dem Prieſter etwas Ungeheures und namenlos Häßliches."

In die politiſchen Parteien darf der Prieſter ſich nicht miſchen. Die Religion Jeſu kann unter allen Regierungsformen gedeihen; „ſie darf weder legitimiſtiſch, noch republikaniſch, noch philippiſtiſch ſein, ſie muß katholiſch ſein, d. i. alle Parteien aufnehmen." „Der Prieſter Partei iſt die Partei Gottes. Die politiſchen Embleme ſtehen ſeiner Hand, welche den Menſchen nur das Kreuz vom Kalvarienberge zeigen ſoll, gar nicht gut." Dagegen ſoll er „Unterwerfung unter die Obern in der hierarchiſchen Ordnung" erzeigen. Ein ernſtes Wort ſpricht der Verf. über den Nachtheil der bloßen (verſetzbaren) Pfarramtsverweſer, wünſcht aber Abhülfe nur durch das Oberhaupt der Kirche in Verbindung mit dem Episcopate. Dieſe früher unbekannte Claſſe von Weltgeiſt-

lichen wurde von Bonaparte erfunden, „der seine Pfarrer wie seine Hauptleute in der Hand haben wollte."

Andere, zur Beförderung des religiösen Fortschreitens anzuwendenden Mittel sind: „Unterweisung in der katholischen Wahrheit, Unterricht der Jugend." Zum ersten gehört das Predigen. Da freilich werden weder moralische Abhandlungen, noch philosophische Discussionen, am allerwenigsten Neuigkeitskrämerei, wodurch manchmal protestantische Predigen so viel Amüsement gewähren und so schmeichelhaften Beifall ärnten, empfohlen. Jede Predigt „soll das Christenthum als eine große göttliche Thatsache darstellen, an welche als Vorbereitungen oder Folgen alle Hauptereignisse der Weltgeschichte sich reihen. Diese göttliche Thatsache ist die Erlösung; Alles, was ihr vorangeht, ist Vorbereitung, Alles, was nach ihr kommt, Folge. Es ist immer der Verheißene, erwartete, erhaltene, leidende und zur Erlösung der Welt sterbende Christus, der sein Wort durch die unaufhörliche Verkündigung seiner Worte und die beständige Fortdauer der Kirche fortsetzt." Referent hält jede Predigt, die nicht hievon ausgeht, hierauf zurückführt, für zeitvergeudendes Gefasel. — Wie zu gleichem Zweck die periodische und jede andere Presse benützt werden sollte, mag man in dem Buch selbst nachlesen. Der Unterricht der Jugend ist des Priesters eigenstes Gebiet. Docete, ist zu ihm und keinem Andern gesagt worden. Ein weiteres Mittel läge in der „Vereinigung des Christenthums sogar mit den weltlichen Interessen des Menschen." Auch hierüber müssen wir auf das Buch selbst verweisen. Als andere Mittel bezeichnet der Verfasser: Häufigen Gebrauch der Sacramente, fromme Vereine, Verehrung der heiligen Jungfrau.

Man ſieht aus dem reichen Inhalt, aus der gewaltigen Redekraft und der furchtloſen Freimüthigkeit, womit der Verfaſſer ſeinen hohen Gegenſtand behandelt, daß wir uns es wohl erlauben durften, bei dieſem Buch etwas länger zu verweilen und es denjenigen Allen, welche für die Gegenwart wie für die Zukunft der Kirche ſich intereſſiren, zu empfehlen.

F. H.

7.

Alexander Maza's Geschichte der französischen Revolution. Ins Deutsche übersetzt von Wilhelm Scherer. Mit einer Vorrede und Zusätzen begleitet von Dr. Constantin Höfler. Zwei Bändchen. Regensburg 1842 bei G. Joseph Manz.

Die Anzahl der Werke über die französische Revolution ist jetzt schon zu einer bedeutenden Bibliothek angeschwollen. Aber wir dürfen uns auf eine noch viel größere Masse von Geschichtswerken über diese Revolution gefaßt machen. Jene Periode der Weltgeschichte ist so furchtbar anziehend, so gewaltig, so sehr in das innerste Lebensmark eingreifend, daß alle diejenigen, welche etwas von einer Geschichte erfahren haben, sich ihr Urtheil über jene schreckliche Zeit zu bilden innerlich gedrungen, und dieses ihr Urtheil, wo und wie sie können, auszusprechen versucht fühlen. Ja im Grunde ist Jeder, der über die französische Revolution gelesen oder gehört hat, ein Geschichtsschreiber derselben: Jeder möchte mit Flammenzügen sein Urtheil über sie zeichnen, und mit begeisterter Bewunderung, oder mit tiefstem Abscheu seine Hörer und Leser gegen sie erfüllen. — Damit haben wir zugleich ausgesprochen, daß einerseits Niemand, welcher die Geschichte jener Zeit schreibt, parteilos (wohl aber unparteiisch) sein könne, und daß Alle, die sie beschreiben oder beurtheilen, für oder gegen sie Partei ergreifen müssen, sie mögen wollen oder nicht. Es gibt hier keinen vermittelnden Standpunkt zwischen den Parteien. Deßwegen sind alle die, welche dem Prinzipe der Revolution huldigen, und nur ihre Auswüchse beklagen und verdammen, auf der Seite der Revolutionäre.

Alle diejenigen ferner ſind auf ihrer Seite, welche in der Verwirklichung der in dem ſogenannten philoſophiſchen Jahrhundert zur Herrſchaft gelangten Grundſätze und Anſichten durch die Revolution einen naturgemäßen nothwendigen Fortſchritt der Entwickelungsgeſchichte der Menſchheit finden. Alle die ſind auf ihrer Seite, welche uns auf die köſtlichen Früchte, die die Revolution getragen und noch tragen werde, hinweiſend, dieſelbe nach dem Erfolge beurtheilen, etwa mit eben ſo viel oder mit noch weniger Recht, als wenn wir die Sünde des erſten Adam deßwegen in Schutz nehmen wollten, weil ſie den zweiten Adam vom Himmel herabgezogen habe. Alle die ſind auf ihrer Seite, welche äußerlich und ſcheinbar weder für noch gegen die Revolution Partei nehmen, die mit eiskalter Reſignation ihr gegenüberſtehen, und ihre Herzensmeinung über ſie mit keinem leiſen Athemzuge verrathen wollen. Eben weil ſie ſich nicht verrathen wollen, haben ſie ſich verrathen. Sie ſind für ſie, weil ſie nicht gegen ſie ſind. Werfen wir nun einen Blick auf die erſchienenen Revolutionsgeſchichten, ſo ſcheiden ſie ſich in zwei, und zwar ſehr ungleiche Hälften. Gegen die Revolution zeugen wenige, aber um ſo gehaltvollere Schriften. Neben dem vorliegenden Geſchichtswerke von Maza ſind es beſonders des großen katholiſchen Philoſophen de Maistre Betrachtungen über die franzöſiſche Revolution, die in deren geheimnißvolles Dunkel hinableuchten, und den ſichern Faden bieten, um ſich in dem Urtheile über dieſelbe, in dem Labyrinthe ihrer Ereigniſſe nicht zu verwirren. Wir ſehen die Strafgerichte Gottes vor uns ſich enthüllen, wir ſehen mitten im Knäuel und Wirrwarr menſchlicher und dämoniſcher Leidenſchaft die gewaltige Hand des Herrn der Geſchichte die Ereigniſſe leiten, und

die gerechten Gerichte an allen Uebelthätern — meist durch ihresgleichen — vollziehen. Auf der anderen Seite hat sich eine Unzahl von Geschichten der Revolution zur Apotheose als Piedestal ihr untergestellt; eine Legion Werke läßt der Göttin Weihrauch aufsteigen, und ist mit allem möglichen Eclat bemühet, vor dem Siegeswagen der allgebietenden, weltbeherrschenden, majestätischen Herrin einherzuziehen, und voraus zu posaunen: „Groß ist die Göttin Revolution". Und wenn schon gegenwärtig Ruhe über dem politischen Horizonte Europas zu sein scheint, wenn schon theils in Folge der materiellen Bestrebungen der Gegenwart, theils in Folge natürlicher Abspannung und Entkräftung das Feuer revolutionärer Gesinnungen und Strebnisse zur Asche verglommen und die bestehende Ordnung der Dinge fester als je gegründet und selbst im Volksbewußtsein wieder tiefere Wurzeln geschlagen zu haben scheint, — dennoch glauben wir keine übertriebene Behauptung aufzustellen, wenn wir sagen, daß viele Wortführer und Tonangeber der Gesellschaft, viele Gebildete und Halbgebildete der gegenwärtigen Ordnung der Dinge feindlich gesinnt sind, und eine Veränderung, und einen Umsturz derselben mit lautem Freudenrufe begrüßen würden. Darum wird man auch Wenige unter diesen finden, welche die französische Revolution in ihrem Principe und in ihren Bestrebungen verwerfen. Wenn sie sich von der allerdings übertriebenen Behauptung Ludwigs XIV., „der Staat, das bin ich", mit Entrüstung abwenden, so halten sie ihre Behauptung, „das Volk ist der Staat, darum auch der König nur der erste Beamte des Volkes", für erhaben über jede Beweisführung. Natürlich! Seitdem man das Königthum von Gottes Gnaden als veraltete Formel einer verschollenen Zeit

anſieht, kann man auch die königliche Macht nur als einen, und zwar temporären Ausfluß der Macht und Majeſtät des Volkes anſehen.

Vor dieſem ungeſchlachten Götzen der Volksſouveränität beugt der Verfaſſer des vorliegenden Werkes keineswegs die Kniee. Er hat es gewagt, eine Geſchichte der Revolution zu ſchreiben, in welcher dieſe ihr gerechtes Verdammungsurtheil findet. Er hat gewagt, die Revolution als ſolche, als gewaltthätigen unberechtigten Umſturz beſtehender und ſegensreicher Ordnung darzuſtellen, und ſie in ihrem Urſprunge und Verlaufe als Ausfluß des Geiſtes der Verwirrung zu zeichnen.

Bei der Beantwortung der Frage nach dem Urſprung und den Urſachen der Revolution zeigt ſich gewöhnlich der Geiſt der Geſchichtſchreiber. Der größte Theil findet den Urſprung, und zwar den gerechten Urſprung derſelben in den übertriebenen Laſten, die dem gemeinen Manne von Seiten und gegenüber den bevorrechteten Ständen, dem Adel und Clerus, aufgelegt worden ſeien. Dazu trat, nach dieſen Hiſtorikern, ſeit Ludwig XI. und beſonders durch Ludwig XIV. die Uebermacht der Könige, die Sittenloſigkeit des Hofes unter der Regentſchaft und Ludwig XV., und die Verdorbenheit der bevorrechteten Stände. Damit glauben ſie die ganze Umwälzung Frankreichs, und in Folge deſſen Europas erklärt, und alle Zweifel über den Urſprung der Revolution gelöst zu haben. Wenn ſie auch noch die Umwälzung der ſozialen und religiöſen Begriffe im achtzehnten Jahrhundert als mitwirkenden Hebel zur Löſung der alten Bande und Ordnungen gelten laſſen, ſo ſind ſie weit entfernt, in dieſer inneren Auflöſung allein und vorzüglich die äußere grundgelegt

und vorbereitet zu finden, und eben so weit entfernt, jene Weltanschauung des achtzehnten Jahrhunderts als eine verkehrte und verderbliche bezeichnen zu wollen. Umgekehrt, meinen sie, der Geist habe sich in jener Zeit einmal aus alten Vorurtheilen emanzipirt, und sei zum Bewußtsein seiner heiligsten, und darum unveräußerlichen Rechte gekommen, die, wenn sie von dem Unterdrücker nicht gutwillig an den ursprünglichen Besitzer zurückgegeben wurden, eine gewaltsame Besitzergreifung derselben nur als gerechte Nothwehr erscheinen ließen. Ganz anders unser Verfasser. Von vornherein findet er den Erklärungsgrund der Revolution in jenem allgemeinen Umschwung der öffentlichen Meinung über die sozialen und religiösen Verhältnisse des Menschen, der, von England ausgehend, sich in Frankreich ausbreitete und den alten christlichen Staat und den Königsthron von Gottes Gnaden in Trümmern legte, und mit Trümmern bedeckte. Denn bei der Beweglichkeit und Empfänglichkeit des französischen Nationalcharakters, in Folge dessen, wie Thiers in seiner Revolutionsgeschichte sagt, irgend eine Idee mit Blitzesschnelle das ganze Volk ergreift und in Bewegung setzt, war es natürlich, daß, nachdem einmal diese neuen Ideen Eigenthum des gebildeten Theils der Nation geworden waren, sie sich, wenn auch mit Gewalt Geltung im äußern Leben zu verschaffen suchten. Der Meinung, daß die Revolution in der Gedrücktheit und Unterdrückung des Volkes ihren Grund habe, tritt der Verfasser in einer genauen und ausführlichen Darstellung des sozialen und ökonomischen Zustandes Frankreichs kurz vor der Revolution entgegen. Indem er eine ähnliche Darstellung, geschöpft aus den durch die Departementsräthe erstatteten Berichten, ein Jahrzehent nach dem

Beginn der Revolution, am geeigneten Orte folgen läßt, wird ſich der Unbefangene ſein Urtheil über die Erfolge dieſer Umwälzung gehörig zurechtlegen können.

Noch ſeltſamer will es uns bedünken, wenn Manche der Kirche und dem Clerus die Schuld der Revolution aufbürden möchten. Dieſer hatte in Frankreich, wie ſelbſt Voltaire zugiebt, viel weniger Beſitzungen als in anderen katholiſchen Ländern, und war er beim Ausbruche der Revolution ja viel geneigter zu Nachgiebigkeit und Zugeſtändniſſen, als der Adel. Eher könnte man ſagen, daß der Clerus theilweiſe von den neuen Grundſätzen eingenommen und unterminirt geweſen ſey. Aber hätte er ſich auch feſter und ſtarrer gezeigt, als der Adel, die Revolution wäre dennoch in ihrem Gange nicht aufgehalten worden. Ihre Führer hätten eher die ganze Nation unter das Beil gelegt und das ſchönſte Königreich unter der Sonne, wie der franzöſiſche Patriotismus ſein Land nennt, zu einer menſchenleeren, reißenden Thieren als Beute zufallenden Einöde gemacht, als daß ſie ihrer revolutionären Wuth ein freiwilliges Ziel geſteckt hätten. — Den Verhältniſſen der Revolution zum Clerus und zur Kirche widmet unſer Verfaſſer, ſelbſt ein treuer Sohn der Kirche, beſondere Aufmerkſamkeit, und wir freuen uns in dieſem Werke eine ſo gediegene, überall hervortretende katholiſche Geſinnung zu finden. Doch ſo muß es ſein. Der wahrhaft Conſervative iſt immer ein treuer Sohn der Kirche, und wer mit der Revolution und der Volksmajeſtät liebäugelt, der wird nie in die Länge an der Kirche ſich halten. Mit beſonderer Ausführlichkeit, wie wir es z. B. ſelbſt in dem weitläufigen Werke von Thiers nicht gefunden haben, beſchreibt der Verfaſſer einzelne Gräuelſzenen gegen die Prieſter und treue

Katholiken, unter Andern die Ermordung der dreihundert Priester während der Septembermetzeleien im Karmelitengefängniß. Wir heben hier theilweise die betreffende Erzählung aus (I. S. 287 f.) „Ganz eigenthümlich verfuhr man in dem Karmelitengefängniß; hier nahm man sich nicht einmal die Mühe, ein Tribunal einzusetzen, da die Gefangenen ohne Ausnahme Geistliche waren. Die Vornehmsten unter diesen Eingekerkerten waren, Duleau, Erzbischof von Arles, ein sieben und achtzigjähriger Greis, und die beiden La Rochefaucauld, der eine Bischof von Beauvais, der andere Bischof von Saintes. — Alle diese Priester nun versammelten sich in der Karmelitenkirche, beichteten einander ihre Sünden, und lasen die Sterbgebete vor. Den 3. September endlich, gegen Abends vier Uhr, erschienen in der Kapelle zwei Stadtcommissäre, und hießen die Priester ihnen in den Garten folgen. Auf dieses warfen sich diese, welche wohl fühlten, daß ihre letzte Stunde gekommen sei, auf die Kniee, und baten den Erzbischof von Arles um seinen Segen. Dieser besteigt die Stufen des Hochaltars und ertheilt von hier aus denselben, nachdem er noch einige kurze Worte gesprochen. Dann zogen die Priester in den Garten und theilten sich hier in drei Gruppen, von denen eine die Bischöfe bildeten. Nach einigen Augenblicken erscheint der Wütherich Maillard mit einer Bande Henker." — Die ersten Meuchler, welche in den Garten eindrangen, fragten: „wo ist der Erzbischof von Arles". Da bot sich der Priester de La Pannonie mit gesenkten Blicken dar, indem er glaubte, daß man ihn für den Kirchenfürsten halten würde; aber sein wenig vorgerücktes Alter verräth bald den edlen Betrug; die Banden übergehen ihn, und wenden sich gegen den Aeltesten, welcher

eben vor einem ſteinernen Kreuze betete. Da Duleau ſich nennen hört, erhebt er ſich, ſchreitet langſam mit über die Bruſt gekreuzten Händen vor, und ſpricht zu den Mördern: „„Ich bin es, den ihr ſucht, und nehmet mich als Opfer, aber ſchonet dieſe würdigen Prieſter, welche für euch auf Erden bitten werden, wie ich es vor dem Ewigen thun will.““ Anfangs wagen die Meuchler, wie vom heiligen Schrecken ergriffen, nicht, ihn zu berühren; einer ſpricht dem andern zu. Endlich hat ein Elender den Muth, einen Säbelhieb in das Antlitz des Erzbiſchofs zu führen; auf dieſen folgen tauſend Hiebe und vollenden den Mord. So ſtarb Duleau, eben ſo wie der heilige Trophimus, welcher das Evangelium in das Land von Arles gebracht hatte; beide, der erſte und der letzte Hirt dieſer Kirche fielen als Bekenner des Glaubens. — Der Tod des Erzbiſchofs gab das Zeichen zur Schlächterei. Die Mörder ſchoſſen mit ihren Flinten auf die Prieſter wie auf wilde Thiere. Auch einige jungen Leute aus guten Häuſern mengten ſich unter die beſoldeten Henker, und erſchoſſen in ihrem blinden Haſſe gegen die Prieſter, den ſie gewiß aus den Schriften der Philoſophen des achtzehnten Jahrhunderts geſchöpft hatten, mit Carabinern auch einige Opfer. — Ehe die Mörder einen niedermachten, riefen ſie immer, er würde verſchont, wenn er den ſchismatiſchen Eid ſchwören würde; aber jeder antwortete mit himmliſcher Hingebung: „„Ich werde nicht ſchwören““, worauf er auch augenblicklich umgebracht wurde.“

Die glänzende und geiſtreiche Auffaſſung und Darſtellung der franzöſiſchen Schriftſteller findet ſich auch bei unſerem Verfaſſer. Nach der Erzählung der Abſtimmung über das Schickſal des unglücklichen Ludwig XVI. fällt er das treffende

aber furchtbare Urtheil (I. S. 321): „Der Raum mangelt uns, die wahnſinnigen Reden zu entwickeln, welche die Häupter der Jakobiner in höchſter Aufregung hielten, indem ſie ſo die erſchlaffte Energie der übrigen untergeordneten Böſewichter aufzufriſchen hofften. Marat, Robespierre, Merlin von Douai, Sieyes, Barrère, Thuriot, Drouet, Buzot, ſtrengten ſich deßhalb aufs Aeußerſte an. Schon war die Verſammlung nach einer Sitzung von mehr als ſechzig Stunden von Hunger und Müdigkeit ganz überwältigt. Jene aber benahmen ſich noch immer mit gleicher Friſche, ja ſie verdoppelten ihre Anſtrengungen, ſo daß man ſie für eingefleiſchte Teufel hätte halten mögen, welche der Hauch des Satans beſeelte.“ Ueber Napoleon finden wir das ſchöne und treffende Urtheil, „daß ihm Gott, trotz des Vielen, was er für Frankreich gethan, doch das Herz eines Königs von Frankreich verſagt habe!“ Aus dieſen angeführten Stellen mag man auf Tendenz und Darſtellung des ausgezeichneten Geſchichtswerkes ſchließen. Neue Aufſchlüſſe giebt es nicht. Aber auf den rechten Standpunkt ſtellt es den Leſer. Wir ſchließen hieran den Wunſch, daß daſſelbe als franzöſiſches Leſebuch in unſeren Schulen eingeführt werden möge, und zwar ſtatt der Revolutionsgeſchichte von Mignet Dr. Conſtantin Höfler hat dem Werke eine intereſſante Vorrede und geſchichtliche Ueberblicke beigegeben; die Ueberſetzung aber iſt bei ihrem Streben nach Treue nicht ohne Härten geblieben.

Dr. Gams.

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Profeſſoren der Theologie, katholiſcher Facultät, an der K. Univerſität Tübingen.

Sechsundzwanzigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1844.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Wien, bei Braumüller und Seidel, ſo wie bei Gerold und Sohn.

Prag, Haaſe Söhne.

I.

Abhandlungen.

1.

Darſtellung der bibliſchen Unſterblichkeitslehre mit beſonderer Berückſichtigung der deutero-kanoniſchen Bücher [1]).

„Religionis veritates: „corporum resurrectio, alterius vitae praemia eo luculentius videri incipiebant, quo propior fiebat hominum liberator.“
Calmet Comm. in II. Macc.

Schon in der älteſten Urkunde der Offenbarung — in den Nachrichten der Geneſis — finden wir mannigfache Hindeutungen auf die Ueberzeugung oder wenigſtens die Ahnung, daß nach dem Tode des Körpers etwas übrig bleibe, was

1) Der Verfaſſer verbindet mit dieſer Darſtellung zugleich eine apologetiſche Tendenz, indem ſie zum Beweiſe dient, mit welchem Unrechte von dem Reformator des ſechszehnten Jahrhunderts auch der Kanon reformirt wurde. Das formelle Unrecht iſt in einer früheren Abhandlung der Quartalſchrift: „über das kirchliche Anſehen der deuterokanoniſchen Bücher“ von H. Prof. Dr. Welte (S. Oſchr. 1839 Heft 2.) erwieſen worden. Aber das materielle Unrecht iſt nicht weniger ſchreiend, wie ſolches aus einer im J. 1843 erſchienenen Abhandlung in der Quartalſchrift: „Bibliſche Darſtellung der Selbſtoffenbarung Gottes“ erhellet, und wofür hiemit ein neuer Beweis gegeben wird.

nicht die Aufhör der Exiſtenz mit demſelben theile. So nennt Jakob ſein und ſeiner Väter Leben eine Wanderung (Gen. 47, 9 coll. Pſ. 29, 54; 39, 13), und wünſcht zu ſeinem für todt gehaltenen Sohne in die Unterwelt hinabzuſteigen (Gen. 37, 35). Der oft vorkommende Ausdruck: „zu ſeinen Väter oder zu ſeinem Volke verſammelt werden," enthält eben ſo wenig eine bloße Umſchreibung des Todes, denn es heißt: „er ſtarb und ward zu ſeinen Vätern verſammelt," als er eins iſt mit dem Begrabenwerden, weil das Begräbniß von der Verſammlung zu den Vätern deutlich unterſchieden wird (cf. Gen. 15, 15; 25, 8. 9; 49, 33 coll. 50, 1 f. 42, 38 coll. 44, 29). Die Meinung, daß wir in dem Zeitalter der Patriarchen mit mehr Sicherheit den Glauben an Unſterblichkeit vorausſetzen dürfen *), als wir bei dem verwilderten aus Aegypten zurückkehrenden Volke ihn annehmen können, dürfte wohl nicht unſchwer zu begründen ſein; immerhin aber mag die im patriarchaliſchen Zeitalter ſich findende Vorſtellung von einem gemeinſamen Aufenthalte der Todten bei den Hebräern in Aegypten wohl um ſo weniger außer Tradition gekommen ſein, da wir bei den Aegyptern ſelbſt ſchon frühe die Vorſtellung von einem Todtenreiche finden. Beweiſe der Erhaltung dieſes Glaubens als Volksglaubens liefert das wiederholte Verbot des Moſes, die Todten zu beſchwören (Lev. 19, 31; 20, 6. 27; Deut. 18, 11), und das wirkliche Faktum der Beſchwörung von Samuels Schatten (1. Sam. 28, 7 f.), aus welchem nicht nur der Glaube an die bloße Exi-

*) Eine faktiſche Poſition eines ſolchen Unſterblichkeitsglaubens iſt die Aufnahme Henochs (Gen. 5, 24).

ſtenz der Todten hervorgeht, ſondern an eine ihnen zugeſchriebene Macht und Kenntniß verborgener Dinge. Die Vorſtellung von dem Scheol, als dem gemeinſamen Aufenthalte der Todten, bildet ſofort die Grundlage der altteſtamentlichen Lehre von einer Fortdauer nach dem Tode. Dieſe Vorſtellung ſelbſt zieht ſich mit mannigfaltigen Ausmalungen fort, und nach den Schilderungen, die wir von dem Scheol beſonders im Buche Hiob, bei den Propheten und Pſalmiſten finden, ergibt er ſich uns als ein unterirdiſcher Ort, in den man hinabſteigt (Num. 26, 30—33. Job. 26, 5. 6. Prov. 9, 17. Jeſ. 14, 9), eben deßwegen finſter und grauenvoll, als das Land des Dunkels und des Todesſchattens, aus dem man nicht wiederkehrt (Job. 10, 20—22; 38, 17. Pſ. 49, 20), als das Land der Ruhe (Job. 3, 13 f.), wo kein Geſchäft und keine Kunſt, keine Wiſſenſchaft und Klugheit (Koh. 9, 10), der Vergeſſenheit und des Stillſchweigens, wo man Jehova nicht preiſet, ſeiner Wahrheit und Gerechtigkeit, ſeiner Gnade und Wunder nicht gedenket (Pſ. 6, 6; 88, 11—14; 115, 17. Jeſ. 38, 18), als der Verſammlungsort aller Lebendigen ohne Unterſchied des Alters, Standes, der Nation und Moralität (Job. 3, 13—20; 30, 23; Jeſ. 14, 9—12. Ezech. 38, 18 f.). Der Zuſtand der Verſtorbenen im Scheol iſt alſo mehr der Zuſtand eines Schlummerns und dumpfen Hinſtarrens, als eines eigentlichen Lebens, und wenn auch Jeſaias (14, 9 f.) bei der Ankunft des Königs von Babel Leben in die Schatten kommen läßt, und Ezechiel (32, 18 f.) ſie ſprechen läßt, ſo kann man dagegen wohl einwenden, daß auch die Cypreſſen und Zedern Libanons über den Sturz des Königs von Babel ſich freuen (Jeſ. 14, 8),

und wenn die Schatten erſt von dem bebenden Scheol aufgerüttelt werden, darf man nicht wohl an eine eigene große Geſchäftigkeit und Regſamkeit derſelben denken. Allein der Gedanke der Möglichkeit eines wahren Lebens der Schatten muß dieſen Schilderungen unbezweifelbar zu Grunde liegen. Im Ganzen genommen aber geben uns die Scheolsſchilderungen von der wahren Fortdauer nach dem Tode mit lebendigem Bewußtſein faſt gar keine oder nur ſehr ſchwache Spuren. — Es iſt jedoch die Vorſtellung von dem Scheolsleben nur die Grund- und Unterlage der altteſtamentlichen Unſterblichkeitslehre, ſie iſt nur die Schattenſeite des jenſeitigen Lebens; mit ihr ſehen wir bald Andeutungen und Hinweiſungen, bald gewiſſe Hoffnungen und beſtimmte Ausſprüche eines wahren Unſterblichkeitsglaubens einen mächtigen Kampf beginnen. Im Pentateuch finden wir nichts dergleichen. Mit Recht. Das Geſetz iſt dem Kinde der moſaiſchen Zucht Bürde, nicht eigener freier Wille, das Selbſtbewußtſein war ihm im Geſetzesbewußtſein aufgegangen; dieſes ſagte ihm, was es ſein ſollte, es erfaßte ſich ſomit nicht ſelbſt im eigenen Wiſſen und Wollen, und wem nicht die Idee ſeiner ſelbſt lebendig aufgegangen iſt, der kann auch das Bewußtſein der Ewigkeit nicht in ſich tragen. Ferner: die Erfüllung des Geſetzes bereitete dem Individuum eine geordnete und ſeinen Wünſchen angemeſſene Exiſtenz in der wirklichen Welt, die Nichterfüllung gefährdete dieſe; hierin erkannte es ſeine Belohnung und Strafe und fühlte ſich gar nicht getrieben weiter zu gehen. Sodann mußte der Werth und die Bedeutung der Perſönlichkeit bei einem Volke nothwendig in den Hintergrund treten, deſſen Religion ſelbſt nur auf dem Volksbewußtſein beruhte, und deſſen

einzelnen Mitgliedern nur in der Erhebung zur Geſammtheit des Volkes auch das Gottesbewußtſein gegeben war. Ein ſolches Volk kann ſich nach dem Tode nur zu den Vätern verſammelt wiſſen — die Einzelheit weiß ſich nur in der Allgemeinheit des Volkes. Aber zur Entwicklung deſſen was Moſes nicht gegeben hatte, lagen in dem auserwählten Volke hinlängliche Keime. Iſrael war durch Inſpiration in die engſte Verbindung mit Jehova geſetzt; mußte nicht durch die dadurch begründete Verwandſchaft mit dem Göttlichen dem Bewußtſein die Erhabenheit über das Sinnliche und der Gedanke der Fortdauer dieſer Verbindung auch bei dem Verſchwinden der leiblichen Organe aufgehen? In der That ſpricht ſich dieſes feſte Anhalten an Jehova triumphirend über das bleiche Schattenleben in dem unmittelbaren Erguſſe des begeiſterten Sängers aus, wenn er ausruft: „Wen hab' ich im Himmel, und neben Dir lieb' ich nichts auf Erden? Vergehe mein Fleiſch und mein Herz: mein Herzenshort und mein Theil iſt Gott ewiglich!“ (Pſ. 73, 25. 26). Wer will nicht nur die Ahnung, ſondern die gewiſſe Hoffnung der Auferſtehung läugnen, wenn der Fromme im Gegenſatze zu den Menſchen dieſer Welt, deren Erbe das Erdenleben iſt, ſeinen Gott mit den Worten umklammert: „Aber ich, durch Gerechtigkeit werde ich dein Antlitz ſchauen, mich ſättigen, wenn ich erwache, deines Anblickes“ (Pſ. 17, 15 cf. Pſ. 16, 10 coll. Act. 2, 25—32; 13, 35) und: meine Seele wird Gott der Unterwelt entreißen, er wird mich aufnehmen Pſ. 49, 16. Dieſe Anhänglichkeit an Jehova ließ den Tod ſeiner Frommen „als koſtbar

in den Augen Jehovas" verkünden (Pſ. 116, 15.) — Sodann mußte aus dem Geſetze ſelbſt heraus ein immer reicheres Wiſſen von einem jenſeitigen Leben ſich entfalten. Wenn nicht mehr das Geſetz als ſolches, ſondern die eigene Liebe zum Geſetze religiöſes Lebensprinzip wurde — und ein ſolcher Geiſt ſpricht aus den Pſalmen, ſpricht aus den Propheten, wenn ſie einen neuen Bund verkünden, gemäß welchem Jehova ſpricht: „ich lege mein Geſetz in ihr Inneres, und ſchreibe es in ihr Herz" (cf. Jer. 31, 33; 32, 40. Jeſ. 51, 7) — dann erfaßte das Individuum ſich ſelbſt, und in dieſem höhern Selbſtwollen und Selbſtwiſſen gieng ihm ſeine Unendlichkeit und Ewigkeit auf, das Bewußtſein einer unzertrennlichen auch durch Verweſung und Tod nicht unterbrechbaren Verbindung mit Gott. Die Art und Weiſe aber dieſes über den Tod hinausgreifenden Zuſammenhanges mit Gott konnte im Verhältniß zum Scheolsleben wohl nicht anders beſtimmt gedacht werden, als durch die Idee eines Auferwecktwerdens, Aufwachens und Auferſtehens aus dem Scheol*). Nehmen wir zu dieſem innern Zuſammenhange noch die Wahrheit hinzu, daß man erſt aus der Realität des Symbols die Realität des Symboliſirten erkennen kann, daß ſomit auch die Propheten die Wiedererweckung der Todten glauben mußten, wenn ſie dieſelben zum Symbol machen wollten, ſo wird man wohl nicht mehr bezweifeln können, daß den prophetiſchen Schilderungen des Jeſaia (27, 19; 66, 14), Hoſea (6, 1. 2; 13, 14), vorzüglich aber der gewaltigen Schilderung Ezechiels (37, 1 — 10), in welchen die Errettung des jüdiſchen Volkes

*) Daß z. B. dem Propheten Jeſaias der Gedanke eines Auflebens aus dem Scheol kein fremder war, beweiſet Jeſ. 53, 10.

aus ſeiner bedrängten politiſchen Lage unter dem Bilde der Auferſtehung der Todten dargeſtellt wird, die Idee einer wirklichen Auferweckung der Todten zu Grunde liege, und daß ſomit dieſe Stellen als Beweisſtellen für die Auferſtehungslehre im A. T. angeſehen werden dürfen. Sofort ſpricht Daniel die Auferſtehung der Todten geradezu als künftiges Ereigniß aus, zugleich mit der Hindeutung auf ein allgemeines Weltgericht, da Einige zum Leben, Andere zur Schande und zur ewigen Schmach erwachen werden (12, 2. 3). — Müſſen wir auf dieſe Weiſe das Geſetz als die Wurzel anerkennen, das in ſeiner Innerlichkeit erfaßt die herrlichſten Geſchoſſe trieb, ſo ſehen wir andrerſeits, wie es gerade durch ſein Stillſchweigen über Unſterblichkeit zu dem nemlichen Ziele führte. War im Moſaismus die Unſterblichkeitslehre zurückgeſtellt worden, ſo war den Nachkommen von ſelbſt die Aufgabe geworden, ſich auf dem Wege des Nachdenkens in der Beantwortung der Fragen über Urſprung und Beſtimmung des Geiſtes zu verſuchen. Da zweifelt denn der Geiſt und ringt und will verzweifeln. So im Buche Hiob und noch mehr im Cohelet. Während die drei Freunde auf dem Standpunkte der gemeinen Erfahrung durch die excluſive Behauptung des Satzes, daß immer und überall phyſiſches Uebel nur Folge der Sünde und deren Strafe ſei, den Hiob mächtig bedrängen, dieſer aber von ſich ſelbſt, von ſeinem Schickſale und ſomit ebenſo von den Erſcheinungen des alltäglichen Lebens aus jenen Satz in ſeiner excluſiven Anwendung zu bekämpfen weiß, da erweitert ſich unter dem immer heftigern Andrang der Freunde ſein Geſichtskreis über das irdiſche Leben hinaus auf ein Zukünftiges, wo er eine Ausgleichung des Mißverhältniſſes

zwiſchen Verdienſt und Lohn hofft, und in dieſer Ueberzeugung ſpricht er die Hoffnung einer einſtigen Wiedererweckung in den Worten aus: „Ja, ich weiß, daß mein Erlöſer lebt und der letzte über dem Staub ſtehen wird, und nach meiner Haut, wenn ſie vernichtet iſt, (d. h. nach der Vernichtung und Auflöſung meines Leibes) werde ich aus meinem Fleiſche Gott ſchauen, welchen ich ſchauen werde mir, und meine Augen ſehen werden, und nicht als ein Anderer, (19, 25 — 28). Auf dieſe Weiſe wird, auch abgeſehen von der Ueberſetzung der Vulg., die ſo viel beſprochene und beſtrittene Stelle, eine Beweisſtelle für die Unſterblichkeits- resp. Auferſtehungslehre. Und doch kann er andrerſeits wieder ſprechen: „der Mann, ſtirbt er, ſo liegt er da; verſcheidet der Menſch, wo iſt er?“ (14, 7). Es iſt dieß der Zweifelskampf, in welchem der Prediger ſagt: „das Schickſal der Menſchenſöhne und das Schickſal des Thieres, es iſt einerlei Schickſal; wie dieſes ſtirbt, ſo ſterben jene, Ein Lebenshauch iſt in Allen, und kein Vorzug des Menſchen vor dem Thiere, denn Alles iſt eitel“ (cf. 3, 18 — 22; 9, 1 — 6. 10). Und doch ſpricht er die perſönliche Fortdauer des Geiſtes mit den Worten aus: der Staub kehret zur Erde zurück, wie er war, und der Geiſt kehret zu Gott zurück, der ihn gegeben“ (12, 7), und ein zukünftiges Gericht und jenſeitige Vergeltung: „alles Thun wird Gott vor Gericht bringen, (das er hält) über alles Verborgene, es ſei gut, es ſei böſe“ (12, 7 coll. 5, 7; 11, 9). — Durch die Klage über das Aufhören der irdiſchen Exiſtenz wird das jenſeitige Leben durchaus nicht geläugnet, ſondern höchſtens dahingeſtellt

gelassen, und wir müssen als Maßstab einer wahren Würdigung den Grundsatz aufstellen, daß die Klage über die Hinfälligkeit alles Irdischen den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode und an eine Vergeltung, und so auch die Vorstellung von einem traum- und schattenartigen und an Bewußtlosigkeit gränzenden Zustande im Todtenreiche die Hoffnung einer dereinstigen Wiederbelebung nicht ausschließe. Wir erhalten somit, wenn wir uns über die scheinbaren Gegensätze zur höhern Einheit erheben, als Resultat für die Unsterblichkeitslehre der protokanonischen Bücher den Glauben an persönliche Fortdauer und an eine durch eine dereinstige Wiederbelebung vermittelte, jenseits in Folge des Gerichtes eintretende Vergeltung. Dieses Resultat in der bis daher gegebenen Entwicklung ist zwar ein sehr bestrittenes; allein diejenigen, die Alles vom Scheol verschlungen glauben, übersehen in der Sandwüste die lachenden Oasen; diejenigen, welche zur Erklärung der in den Urkunden der Offenbarung uns entgegentretenden Hindeutungen und Hoffnungen auf wahre Unsterblichkeit zu dem natürlichen Lebenstriebe, zu dem Anblicke der Pflanzen, die aus dem verwesten Samenkorne aufwachsen ꝛc., ihre Zuflucht nehmen, verkennen die geistigen Wurzeln, welche dem auserwählten Volke eingepflanzt waren, und diejenigen, welche dieselben aus der Bekanntschaft mit den orientalischen Religionssystemen ableiten, müssen sich den Vorwurf einer unhistorischen Kritik und eines unsicheren Gerebes gefallen lassen. — Betrachten wir jetzt die Unsterblichkeitslehre der deuterokanonischen Bücher.

Die Bezeichnung des Unglückes Israels im Buche Baruch durch eine Vergleichung desselben mit denen im Hades: „wie kommt es Israel, daß du gealtert in fremdem

Lande, verunreiniget bist mit Todten, gerechnet wirst zu denen in der Unterwelt" 3, 11 coll. 3, 19 — weist uns auf das frühere unselige Schattenleben zurück. Dieß wird bestätigt durch die Stelle 2, 17, wo mit bestimmten Worten gesagt ist, daß die Seele zwar vom Körper sich trenne, aber ihr eben deswegen ein wahres d. i. mit Gott verbundenes Leben abgesprochen wird: „nicht die Verstorbenen, deren Geist aus ihrem Eingeweide (ihrem Leibe) genommen ist, geben dem Herrn Ehre und Gebühr" (cf. Jes. 38, 18. 19. Ps. 30, 10; 115, 17). Die vergängliche, kurze und unzähligen Uebeln unterworfene Lebenszeit wird im Verhältnisse zu dem ewigen Sein der Gottheit als ein ewiger Untergang dargestellt: „Du Herr thronest ewig, wir aber vergehen ewig" 3, 3. Wenn der Ermahnung zum Festhalten an den Geboten Gottes die freudige Aussicht und die drohende Warnung hinzugefügt wird: „alle, die an den Geboten Gottes festhalten, gelangen zum Leben; welche sie aber verlassen, kommen um" 4, 1 — so sind wir durch diese Worte an sich, insbesondere verglichen mit 3, 10 — 15, nicht berechtigt, an eine ewige Glückseligkeit und Verdammung zu denken.

So finden wir auch im Buche Jesu Sirachs noch ganz die ältere Vorstellung von einem traurigen Schattenleben im Todtenreiche. „Wer kann", ruft er aus, „den Höchsten in der Unterwelt preisen anstatt Derer, die leben und Lob ihm singen? Bei dem Todten, der gleichsam nicht einmal ist, hat Lobsingen ein Ende, wer lebet und gesund ist, kann den Herrn loben" 17, 22 f., coll. Bar. 2, 17. Jes. 38, 18. 19. Ps. 88, 11 f. Er spricht nach Art des Predigers von der Vergänglichkeit aller irdischen Dinge, namentlich des menschlichen Geschlechtes, und der daraus

entspringenden Aufforderung zum Lebensgenusse: „Kind, sowie Du's hast, thue Dir wohl und bringe dem Herrn geziemend Opfer. Bedenke, daß der Tod nicht säumet, und daß das Gesetz der Unterwelt Dir nicht geoffenbaret ist“ (καὶ διαθήκη ᾅδου οὐχ ὑπεδείχθη σοι d. h. wohl in diesem Zusammenhange: Du weißt nicht, wann Du stirbst). Ehe Du stirbst, thue dem Freunde Gutes, und nach Deinem Vermögen reiche dar und gieb. Versage Dir keinen frohen Tag, und der Antheil an froher Lust möge Dir nicht entgehen. Mußt Du nicht Deine Arbeit einem Andern überlassen, und Dein mühsam Errungenes der Vertheilung durchs Loos? Gieb und nimm und ergötze Deine Seele, denn in der Unterwelt darf man kein Wohlleben suchen. Alles Fleisch veraltet wie ein Kleid, denn es ist das ewige Gesetz: Des Todes sollst Du sterben! Wie grüne Blätter an einem belaubten Baume — die einen wirft er ab, die andern läßt er wachsen: also das Geschlecht des Fleisches und des Blutes, eines stirbt, ein anderes wird geboren. Jedes vergängliche Werk nimmt ein Ende, und wer es wirket, gehet mit ihm dahin.“ 14, 11 — 19 coll. 17, 29 — 32. Bei Angabe der Verhaltungsmaßregeln in Betreff der Klage über Verstorbene wird gänzlich unterlassen, Trostes-Versicherungen aus der Lage der Verstorbenen jenseits herzunehmen, und nur auf den subjectiven Nachtheil, der aus der Traurigkeit entspringe, auf das Nutzlose derselben und auf die allgemeine Nothwendigkeit zu sterben hingewiesen: „Kind, über einen Verstorbenen vergieße Thränen, und als über ein großes Unglück erhebe Klage! . . Weine bitterlich, klage eifrig und trage Leid seiner Würde gemäß einen oder zwei Tage der übeln Nachrede wegen (χάριν διαβολῆς).

Doch tröſte Dich wegen der Trauer, denn aus Traurigkeit entſpringet der Tod und Herzenskummer beuget die Kraft... Gieb Dein Herz nicht zur Traurigkeit hin, laß ab von ihr und gedenke Deines Endes. Vergiß es nicht, denn es iſt kein Wiederkommen, und ihm kannſt Du nicht helfen, Dir aber ſchaden. Gedenke ſeines Schickſals, das alſo auch das Deinige: heute mir und morgen Dir! Mit der Ruhe des Todten laß auch ſein Andenken ruhen, und tröſte Dich über ihn beim Hinſcheiden ſeines Geiſtes." (38, 17—24). Auch an einer anderen Stelle (41, 1 f.) wehrt er die Furcht vor dem Tode nur mit dem Gedanken ab, dieſes Geſchick ſei einmal vom Herrn über alle Sterblichen verhängt, die Unterwelt fordere eben Jeden ab, wenn die ihm von Gott beſcheerten Lebensjahre zu Ende ſeien, mögen es nun viele oder wenige geweſen ſein. Die Todten denkt er ſich zur Ruhe eingegangen, daher ſpricht er von der ἀνάπαυσις τῶν νεκρῶν (38, 23), das Sterben nennt er ein ὑπνοῦν (46, 20) und bezeichnet den Tod ſelbſt als den καιρὸς κοιμήσεως αἰῶνος (46, 19); das Loos des Todten aber findet er viel weniger bedauernswürdig, als das des lebenden Thoren: „Den Todten beweine, denn es iſt ihm das Licht ausgegangen, und über den Thoren weine, denn es iſt ihm der Verſtand ausgegangen. Sanfter beweine den Todten, denn er iſt zur Ruhe gekommen, des Thoren Leben aber iſt ärger als der Tod" (22, 9). Je weniger er von dem jenſeitigen Leben zu erwarten ſcheint, deſto mehr hebt er den Nachruhm des Todten und das Glück ſeiner Nachkommenſchaft hervor. „Sorge für einen guten Namen, denn er bleibt Dir gewiſſer, als tauſend große Schätze Goldes. Die Zahl der Tage eines guten

Lebens und ein guter Name bleibet ewiglich, der ſchlechte Name der Sünder aber wird ausgelöſcht (cf. 41, 11—14.)" In dem Preiſe der Vorfahren führt uns aber Jeſus Sirach auch Begebenheiten vor Augen, die uns das Jenſeits in einem andern Lichte zu zeigen ſcheinen. Samuel weiſſagete noch, nachdem er ſchon entſchlafen war und verkündigte dem König ſein Ende; er erhob aus der Erde ſeine Stimme, um durch Weiſſagung die Sünde des Volkes zu tilgen (46, 20. coll. I. Sam. 28, 27.). Elias erwecket einen Verſtorbenen vom Tode und aus der Unterwelt durch das Wort des Höchſten, und er ſelbſt ward aufgenommen (ἀνελήφθης) im flammenden Wetter, im Wagen mit feurigen Roſſen (48, 3. 6. 9. coll. I. Kge. 17, 17; II. Kge. 2, 11.). Wenn wir auch aus der Erwähnung dieſer Begebenheiten, eben weil ſie außerordentliche ſind, für eine förmliche Lehre keine Schlüſſe ziehen dürfen, ſo ſcheinen doch die der Erzählung von der Wegnahme Henochs (μετετέθη 44, 16. ἀνελήφθη 49, 14. coll. Gen. 5, 24.) beigefügten Worte dazu zu berechtigen. Denn wenn der Siracide den Henoch als ein ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς (44, 16.) prädizirt, ſo ſetzt dieſes voraus, daß er ſich die Aufnahme Henochs im Zuſammenhange mit dem tugendhaften Leben deſſelben dachte, und daß er ihn deßhalb in dem Sinne als Anmahnung zur Buße aufſtellte, das die γενεαί eben ſo wie Henoch durch ein tugendhaftes Leben Gott zu gefallen ſich beſtreben ſollten (cf. Hebr. 11, 5.), ſo daß alſo jene Worte nothwendig den Begriff einer überirdiſchen Vergeltung einſchließen. Wir nehmen an dieſer Exegeſe um ſo weniger Anſtand, je mehr wir die Anſicht, die Bretſchneider, cf. Syſtematiſche Darſtellung der Dogmatik der apokryph.

Schriften des A. T. S. 300, aufſtellt, „daß bei dem Siraciden das Wort Hades mehr das Grab überhaupt zu bezeichnen ſcheine, als den Aufenthaltsort abgeſchiedener Seelen, daß er zwar die Fortdauer der Seele nirgends ausdrücklich läugne, aber daß er ſie wahrſcheinlich nicht glaubte oder nicht kannte", — eine Anſicht, die ſchon die Rückſicht auf den bloßen hiſtoriſchen Entwickelungsgang höchſt unwahrſcheinlich machen muß, für eine durchaus falſche erklären müſſen. Denn auch bei Jeſus Sirach müſſen wir, wenn wir uns nicht Einſeitigkeit zu Schulden kommen laſſen wollen, den Grundſatz in Anwendung bringen, daß die Klage über die Hinfälligkeit des Irdiſchen mit dem Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode und an eine nach dieſem Statt findende Vergeltung ſich wohl vertrage, und daß die Vorſtellung von einem mehr bewußtloſen Zuſtande im Scheol, als einem wirklichen Fortleben, den Gedanken von einem Befreitwerden aus jenem Zuſtande und einem Erwachen zu dieſem Leben (denn die Todten ruhen und ſchlafen ja nur), alſo eine Wiederbelebung durchaus nicht ausſchließe. Man muß ſich aber wundern, wie dieſe auf die ganze Moral des Siraciden ſo weſentlich influirenden Ideen unberückſichtigt bleiben konnten, da er doch (18, 20) ausdrücklich die Mahnung giebt: „vor dem Gerichte prüfe Dich ſelbſt, und in der Stunde der Vergeltung wirſt Du Gnade finden" (*πρὸ κρίσεως ἐξέταζε σεαυτὸν καὶ ἐν ὥρᾳ ἐπισκοπῆς* (cf. Weisheit 3, 7; 4, 15.) *εὑρήσεις ἐξιλασμόν*), und da nur durch dieſe Idee ſo manche Stellen ihre gehörige Beleuchtung erhalten. So wenn der Siracide dieſe irdiſche Lebenszeit mit der Ewigkeit in Verbindung ſetzt: „Die Zahl der Lebenstage des Menſchen iſt,

wenn ihrer viel, 100 Jahre; wie ein Wassertropfen aus dem Meere und wie ein Sandkorn: also die wenigen Jahre gegen die Tage der Ewigkeit" (18, 9); wenn er im Gegensatze zu der Sündhaftigkeit des Menschen (17, 26) die göttliche Barmherzigkeit und Langmuth also hervorhebt: „er sieht und weiß ihr Ende, daß es schlimm sein wird, (d. h. daß die Gottlosen bei ihrem Hinscheiden einem traurigen Schicksale entgegengehen werden), darum verdoppelt er seine Langmuth" (18, 11). Nur durch jene Idee erhält die Warnung vor dem leichtsinnigen Eingehen der Gelübde und vor der Nichterfüllung derselben eine kräftige Motivirung in den Worten: „Denke an den Zorn Gottes in den Tagen des Todes und an die Zeit der Rache, wenn Gott sein Angesicht von Dir wendet" 18, 22. 23 coll. 11, 24. 25. Wenn man hiebei immer noch nur an eine unmittelbar vor dem Tode eintretende irdische Bestrafung oder an den Tod überhaupt als Strafe denken wollte, durch was anders, als durch den Gedanken an jene κρίσις und ἐπισκοπή können wir Aussprüche wie folgende motivirt denken: „Wer sich rächet, wird von dem Herrn Rache leiden, und aufbehalten wird er ihm seine Sünden"; „gedenke ans Ende und laß ab von Feindschaft, an Verwesung und Tod, und bleibe bei den Geboten" (28, 1. 6); wenn uns folgende Worte als Wahlspruch gegeben werden: „bei Allem was Du thust denke an Dein Ende, so wirst Du ewig nicht sündigen" 7, 36, und wenn der Verfasser endlich seine Weisheitssprüche mit den Worten beschließt (cf. Coh. 12, 14): „Thuet euer Werk vor der Zeit, so wird er euch euern Lohn geben zu seiner Zeit" 51, 30 coll. Gal. 6, 9. Mit Rücksicht auf jene κρίσις ermahnt er uns, daß der Gott-

losen Thun nicht unser Thun sein solle, im Gedanken daran, daß ihre Strasloſigkeit sich nicht bis in die Unterwelt erſtrecke, 9, 12. Denn wehe den Gottloſen, die das Geſetz des Höchſten verlaſſen: „wenn ihr geboren werdet, werdet ihr zum Fluche geboren, und wenn ihr ſterbet, wird Fluch euer Theil ſein. Alles was von der Erde iſt, kehret zur Erde zurück: alſo die Gottloſen von dem Fluche in den Untergang" 41, 8—11. Die Strafe der Gottloſen aber bezeichnet er mit einem wohl aus Jeſ. 66, 24 entlehnten Strafbilde als Feuer und Wurm: „ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ" 7, 17 coll. Jud. 16, 17. Mrc. 9, 44. 45. Das Bevorſtehen eines Strafgerichtes wird endlich auch noch in der Stelle 48, 10. 11 verkündet, womit zugleich eine andere den Ideenkreis über ein überirdiſches Leben weſentlich erweiternde Verheißung in Verbindung gebracht iſt. Nach der Lobpreiſung der Thaten und Wunder des Elias wird an die Mal. 3, 23. 24. verheißene Wiederkunft deſſelben die Erwartung der Wiederherſtellung der Stämme Jakobs und einer damit verbundenen Auferſtehung der Todten in folgenden Worten angeknüpft: „der Du bezeichnet biſt in den Strafgerichten für künftige Zeiten, zu ſtillen den Zorn Gottes vor ſeinem Entbrennen, des Vaters Herz zum Sohne zu wenden und die Stämme Jakobs wiederherzuſtellen. Heil denen, die dich ſehen, und denen, welche in Liebe entſchlafen ſind, denn auch wir werden wahrhaft leben." Das Meſſiasreich wird alſo mit einem Strafgerichte und mit der Auferſtehung der Todten eröffnet. Während nun Bretſchneider (l. c. S. 300 u. 354) dieſe Stelle auf gewaltſame Weiſe, ob ſie gleich in allen Handſchriften und den alten Ueberſetzungen ſteht, doch nicht für ſiracidiſch

halten kann, „weil ſie den anderweitigen Behauptungen Sirachs über den Zuſtand nach dem Tode ſo ſehr widerſpreche," ſo können wir ſie dem oben angegebenen Grundſatze gemäß ohne allen Widerſpruch in ihrer erwieſenen Aechtheit ſtehen laſſen, ohne ſie durch eine Interpretation der Art zu martern: „ja wir ſelbſt werden dann des größten Glückes theilhaftig werden" (!) sc. da jene erſehnte Umwandlung der Dinge ſo nahe iſt, daß wir Hoffnung haben, ſie noch zu erleben, cf. Bengel opusc. academ. ed. Pressel, p. 171. Daher werden wir auch nicht zu viel ſchließen, wenn wir dem Wunſche des Siraciden 46, 12 coll. 49, 10, wo er von den Richtern ſagt: „*τὰ ὀστὰ αὐτῶν ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν*", etwas Mehreres als blos den Sinn: „ut ipsorum virens semper et florida sit memoria," cf. Schleusner novus thesaurus philolog. critic. ad v. *ἀναθάλλειν*, zu Grunde liegend glauben, ſondern ohne Anſtand die Worte Calmets zu den unſrigen machen: „his verbis ostenditur, quam constanti spe futuram resurrectionem Judaei exspectarent." —

Aus dem Buche Judith bietet ſich unſrer Berückſichtigung nur die in dem Preisgeſange der Judith ſich findenden Worte der Drohung dar: „Wehe den Völkern, die aufſtehen wider mein Volk! Der Herr, der Allmächtige, wird ſie ſtrafen am Tage des Gerichtes, Feuer und Gewürm in ihr Fleiſch legend, daß ſie heulen im Schmerzgefühl in Ewigkeit" 16, 17 (20 f.) Es leuchtet von ſelbſt ein, daß durch die Auslegung des Grotius: morbis eos vexabit diuturnis, qualis est febris *ἑκτική* et ferminatio, vorerſt die *ἡμέρα κρίσεως* alle Bedeutung verliert. Wenn auch Bretſchneider, Dogm. ꝛc. S. 300. 304, nur an irdiſche Strafen denken will, die von

dem göttlichen Richter über die Feinde des jüdiſchen Volkes verhängt werden, ähnlich wie Jeſ. 66, 24, ſo überſteht er nur, daß dort von Leichnamen, hier aber von Körpern lebender und fühlender Menſchen die Rede iſt. Sodann könnten die von Grotius als irdiſche Strafe bezeichneten Krankheiten wohl von einem einzelnen Menſchen verſtanden werden, aber welch' ſonderbarer Gedanke, daß die dem jüdiſchen Volke feindlichen Völker ihr ganzes Leben lang mit Feuer und Würmer gequält und vor Schmerz nicht zu heulen aufhören werden.

Wollen wir daher der ἡμέρα κρίσεως und der als πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας gedrohten Strafe ihre gehörige Bedeutung ſichern, und gewiß nicht mit Unrecht auch dem hiſtoriſchen Zuſammenhange einigen Einfluß auf unſere Exegeſe geſtatten, ſo liefert auch das Buch Judith einen beſtätigenden Beitrag zu der uns nicht mehr neuen Erwartung der Auferſtehung der Todten und eines allgemeinen Weltgerichtes, aus deſſen Schooß Lohn und ewige Strafe ſich gebiert.

Das Buch Tobias iſt von der Idee einer engen Verbindung des Ueberirdiſchen mit dem Irdiſchen durchweht, Dieſſeits und Jenſeits ſtehe in einem freundlichen Verkehre, und man könnte ſchon zum Voraus ſchließen, daß dieſe ganze Haltung des Buches auch einigen Einfluß auf das Leben nach dem Tode haben werde. Die Worte 13, 2: „Gott führet zur Unterwelt und führet herauf, und Niemand iſt, der ſeiner Hand entrinnet" (cf. Weish. 16, 14. 15), iſt ein in den altteſtamentlichen Büchern ſtehender Ausdruck zur Bezeichnung der göttlichen Allmacht, die unumſchränkt über das Leben gebietet, aus dem ſich weiter nichts ſchließen läßt.

Wenn Raphael ſagt: „Wohlthätigkeit errettet vom Tode und reiniget von aller Sünde; die Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit üben, werden mit Leben geſegnet, die Sünder aber ſind Feinde ihres eigenen Lebens“ (12, 9), ſo wird dadurch, wenn wir nicht offenbar zu viel ſchließen wollen, ein Leben und eine Vergeltung nach dem Tode nicht ausgeſchloſſen. Hiemit zuſammenhängend iſt die 4, 9—11 von Tobit an ſeinen Sohn gerichtete Motivirung der Ausübung der Wohlthätigkeit: „Wohlthätigkeit errettet vom Tode und läßt nicht in die Finſterniß kommen, denn Wohlthätigkeit iſt für Alle, die ſie üben, eine angenehme Gabe vor dem Angeſichte des Höchſten.“ Den Ausdruck σκότος (Finſterniß) hier ganz allgemein für Unglück oder für Grab, und ſomit mit θάνατος identiſch zu nehmen, empfiehlt ſich ſchon an und für ſich der ausdrücklichen Entgegenſtellung der Ausdrücke wegen nicht, ſondern wir halten uns zu der Annahme, daß mit demſelben der Aufenthaltsort der Böſen nach dem Tode bezeichnet werde, um ſo mehr für berechtigt, als wir auf der andern Seite einen beſondern Ort als Aufenthaltsort der Guten nach dem Tode angedeutet finden. Tobit betet nämlich (3, 6) in ſeiner Betrübniß alſo zu Gott: „Und nun thue mit mir nach Deinem Wohlgefallen; befiehl, daß ſie meinen Geiſt aufnehmen, daß ich erlöſet und zur Erde werde, dieweil es beſſer für mich iſt, zu ſterben, als zu leben, denn ich habe unverdiente Vorwürfe gehört und die Betrübniß iſt groß in mir. Gebiete, daß ich jetzt erlöſet werde aus der Noth an den ewigen Ort (ἐπίταξον ἀπολυθῆναί με εἰς τὸν αἰώνιον τόπον), wende Dein Angeſicht nicht ab von mir!“ Das ἀναλαμβάνειν für wiedernehmen, zurücknehmen, πνεῦμα für Leben überhaupt

und den τόπος αἰώνιος für Grab zu erklären, dieſe Exegeſe, welche Bretſchneider (l. c. S. 305 f.) ausübt, kann ſich ſchon in philologiſcher Hinſicht ihrer Härte wegen nicht empfehlen; denn ἀναλαμβάνειν wird von den Helleniſten von der Aufnahme in den Himmel gebraucht (II. Kge. 2, 11. I. Makk. 2, 58. Sir. 48, 9. coll. Mrc. 16, 19. Act. 1, 2. 11. I. Tim. 3, 16), und ſo kann man ſich denn auch die Willkührlichkeit nicht erlauben, den τόπος αἰώνιος mit Grab für identiſch zu nehmen, ſondern es bedeutet vielmehr die *sedes beatorum, vita aeterna* cf. Schleusner l. c. ad v. τόπος. Tobias bittet demnach um die Aufnahme ſeines Geiſtes zu Gott in den Himmel, als den Ort der Seligen, wobei wir noch mit Beziehung auf das ἐπίταξον die beſondere, dem Geiſte des ganzen Buches, in welchem die Engel überhaupt als Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen dargeſtellt werden, durchaus angemeſſene Vorſtellung angedeutet ſehen, daß himmliſche Weſen die Seelen an den Ort ihrer Beſtimmung führen (cf. Luk. 16, 22). Dieſe ſprachlich gewiß mehr zu rechtfertigende Interpretation wird um ſo wahrſcheinlicher, wenn man die innere pſychologiſche Unwahrheit erwägt, daß Jemand, der nichts als Grab und Vernichtung vor ſich ſieht, mit ſolcher Ruhe, Gelaſſenheit und Ergebenheit zu Gott um Auflöſung ſeines Lebens bete, ſtatt daß ihm das Leben, wenn auch noch ſo bitter, ſein Alles ſein ſollte.

Auf Beſtrafung und Belohnung in jener Welt deuten im 2. Buche der Makkabäer ſchon die Worte Eleaſars hin, der den Zumuthungen ſeiner Freunde, vom Geſetze abzufallen, die Worte entgegenſetzt: „Wenn ich auch gegenwärtig der menſchlichen Strafe entgehe, ſo kann ich doch

den Händen des Allmächtigen weder lebend noch todt entfliehen." Aber am wichtigsten ist das siebente Capitel. Die engen Gränzen dieses Lebens sind ganz übersprungen, und ein zukünftiges Leben strahlet mit solcher Macht in das gegenwärtige herein, daß dieses mit Freuden an jenes ausgetauscht wird. Lebendige Beispiele dieser durch das überirdische Leben verklärten Anschauung sind jene sieben makkab. Brüder, die von ihr durchdrungen, freudig ihren Körper der Marter und Zerfleischung hingeben. Der zweite der Brüder spricht beim letzten Athemzuge: „Du Verruchter nimmst uns zwar gegenwärtig das Leben, der König der Welt aber wird uns, die wir für sein Gesetz sterben, zum ewigen Wiederaufleben erwecken" 7, 9. Als man dem dritten die Zunge abforderte, streckte er sie sammt den Händen hin und sprach: „vom Himmel habe ich sie erhalten, und um seiner Gesetze willen achte ich sie gering, und von ihm hoffe ich sie wieder zu erhalten" 7, 11. Der vierte sprach nahe am Sterben: „es ist schön, durch Menschen sterbend, die Hoffnung von Gott zu erwarten, wieder von ihm auferweckt zu werden; dir aber wird gewiß eine Auferstehung zum Leben nicht zu Theil werden" V. 14. Der fünfte und sechste weisen auf die große Macht Gottes und das dem Antiochus und seinem Samen bevorstehende Strafgericht hin, was der siebente noch stärker wiederholt, mit Parallelisirung des Schicksals seiner Brüder und dessen, das den Antiochus erwarte „meine Brüder haben nun eine kurze Qual ausgehalten, und sind dem Bunde Gottes zum ewigen Leben anheimgefallen; du aber wirst nach Gottes Gericht die gerechte Strafe für deinen Uebermuth empfangen" V. 36. Dem Heldenmuthe ihrer Söhne steht eine würdige Mutter zur Seite. Auf-

munternd spricht sie zu ihnen: „ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leibe entstanden seid, noch habe ich euch Geist und Leben gegeben, und eines jeglichen Bestandtheile habe ich nicht geordnet. Demnach wird der Weltschöpfer, der den Menschen in seiner Entstehung bildet und Aller Entstehung bestimmt, Geist und Leben euch wiedergeben mit Erbarmen, weil ihr euch jetzt hingebet um seines Gesetzes willen" V. 22. 23. Von dem heldenmüthigen Razis endlich, der wegen seiner Anhänglichkeit an das Gesetz sich selbst auf eine schreckliche Weise tödtete, heißt es, er sei gestorben, indem er den Herrn des Lebens und des Geistes angerufen habe, ihm beides wiederzugeben 14, 46.

Aus diesen Beweisstellen ergeben sich folgende Lehrsätze:

1) Es gibt ein ewiges Leben nach dem Tode, vermittelt durch die Auferstehung (7, 9. 14; 12, 43. 44), welche in der Wiederherstellung des Geistes und Lebens (7, 23; 14, 46), in der Wiedererhaltung der Glieder des Körpers besteht (7, 11). Daß in den angeführten Beweisstellen eine Auferstehung der Todten gelehrt werde, haben wir von Niemanden in Zweifel gezogen gefunden, als neuerlich von Dähne cf. geschichtl. Darstellung der jüd. alexd. Religionsphilosophie Thl. II. S. 184 f., der in seinem Quelleneifer für die alexandrinische Religionsphilosophie, sich selbst ein studium male sedulum (was er an Andern tadelt II. S. 131) zu Schulden kommen läßt, und von diesem befangen, die beiden Stellen 7, 9 und 7, 14 nicht von einer Auferstehung des Leibes versteht, sondern glaubt, daß jene Hoffnung auf Wiederherstellung verlorener Glieder bildlich auf eine Erneuerung des Glückes zu deuten sei. Wir verweisen, abge-

ſehen von allem Zwange der Interpretation, auf 12, 43. 44, wo gewiß nicht mehr bildlich geſprochen wird.

2) Die Auferſtehung iſt eine allgemeine, ſowohl der Guten, als der Böſen; jene erſtehen zum Leben d. h. zur Belohnung und Glückſeligkeit (7, 9. 36; 12, 45), dieſe nicht zum Leben d. h. zur Strafe und Unſeligkeit. Das letztere läugnen Bretſchneider l. c. S. 319 u. And. Denn der in den Begriff des ἀνεστήσεσθαι (7, 14) und der αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς (7, 9 coll. 12, 45) eingeſchloſſene Begriff der Glückſeligkeit erfordert als Gegenſatz nicht das Nicht-Leben, ſondern das nicht glücklich Leben, ſo daß Grotius die Worte: „σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐχ ἔσται“ (7, 14) gewiß richtig alſo interpretirt: „erit tibi quidem resurrectio, sed non ad vitam, felicem nempe, sed ad poenam“. (cf. V. 36). Die dem Antiochus von den übrigen Brüdern gedrohten, aber allgemein gehaltenen Strafen beweiſen eben als ſolche (cf. V. 19. 31. 35) nichts gegen unſere Behauptung, und wenn ihm auch irdiſche Strafen angedroht werden (V. 17. 37), ſo ſchließen ja dieſe die jenſeitigen nicht aus, wie auch der Martyrer, obgleich in Erwartung der jenſeitigen Belohnung, doch Gott bittet, daß er ihretwegen dem jüdiſchen Volke gnädig ſein, und ſeinen Zorn ſtillen möge (V. 37. 38). Wenn man aber meint, der Martyrer hätte, wenn er auf das dem wiederauferſtandenen Antiochus bevorſtehende Schickſal hindeuten würde, ſich nicht begnügt, ihm nur die Glückſeligkeit abzuſprechen (da die übrigen Brüder ſo harte Reden gegen den Antiochus fallen laſſen), ſo müſſen wir im Namen des Martyrers dieſe Zumuthung zurückweiſen. —

Mit der Auferſtehungslehre finden wir in unſerm Buche

noch andere zunächſt praktiſche Lehren in genauem Zuſammenhange.

Cap. 12, 39 f. wird erzählt, die Leute des Judas hätten bei der Beſtattung der Todten bei jedem der Getödteten unter dem Leibrocke Kleinode von den Götzen von Jamnia, welche doch das Geſetz den Juden verwehre (cf. Deut. 25, 26), gefunden, was ſie ſofort als Urſache ihres Todes erkannten. Auf dieſes hätten ſie ſich bittend zu Gott gewandt, daß die geſchehene Sünde völlig vergeben ſein möchte (τὸ γεγονὸς ἁμάρτημα τελείως ἐξαλειφθῆναι). Der edle Judas habe eine Summe von 2000 Drachmen Silbers zuſammengebracht und ſie nach Jeruſalem geſandt, daß davon ein Sündopfer gebracht würde (περὶ ἁμαρτίας θυσίαν), „womit — ſetzt der Verfaſſer hinzu — er ſehr ſchön und löblich that (πάνυ καλῶς καὶ ἀστείως πράττων), indem er auf die Auferſtehung bedacht war; denn hätte er nicht erwartet, daß die Gefallenen auferſtehen würden, ſo wäre es thöricht geweſen, für die Todten zu beten (ὑπὲρ νεκρῶν προσεύχεσθαι). Sodann zog er in Betracht, daß den in Frömmigkeit Entſchlafenen die herrlichſte Belohnung bevorſtehe — ein heiliger und frommer Gedanke. Deßwegen that er für die Verſtorbenen Verſöhnung, damit ſie von der Sünde losgeſprochen würden.“

Neben der mit der angeführten Stelle gegebenen Beſtättigung des Glaubens an die Auferſtehung und an eine herrliche Belohnung der Frommen erhalten wir als neue Momente: 1., den Glauben an die Nützlichkeit des Gebetes und guter Werke für die Verſtorbenen und an eine mögliche Verſöhnung der Sünden derſelben durch Gebet und Opfer (coll. Sir. 7, 33. Luk. 16, 24. I. Cor.

15, 29). 2., als daraus hervorgehend den Glauben an einen solchen Zustand der Verstorbenen, in welchem sie noch der Sündenschuld verfallen sind, aber von ihr erlöst werden können (cf. Mth. 12, 31. 32 coll. Mrc. 3, 28. 29. Luk. 12, 10).

Eine weitere Eigenthümlichkeit enthält das 15, 12 f. erwähnte Traumgesicht des Judas. In diesem Traumgesichte sei dem Judas der im Leben durch seine Tugend und Rechtschaffenheit ausgezeichnete Hoheprieſter Onias erschienen, wie er „mit ausgestreckten Händen für das ganze Volk der Juden gebetet habe." Nach diesem sei ein Mann erschienen, durch graues Haar und Würde ausgezeichnet, mit wunderbarer und herrlicher Hoheit umgeben, und Onias habe gesagt: „der Bruderfreund ist dieser, der viel Betende (ὁ πολλὰ προσευχόμενος) für das Volk und die heilige Stadt, Jeremias, der Prophet Gottes." Mit Bestimmtheit erhellet daraus der Glaube, daß die Verklärten sich um die Angelegenheiten der Lebendigen kümmern und Fürbitte für sie einlegen (cf. Apoc. 5, 8). —

Im Buche der Weisheit tritt der Gegensatz auf die äußerste Spitze getrieben und bis zur gänzlichen Läugnung der Unsterblichkeit fortgeschritten, kampfgerüstet auf. „Durch Zufall, sprechen die Gottlosen, wurden wir geboren, und nach diesem werden wir sein, als wären wir nicht gewesen. Denn Rauch ist der Hauch in unsrer Nase, und der Gedanke ein Funke im Schlage unsres Herzens; ist er erloschen, so gehet der Leib in Asche, und der Geist zerfließet, wie dünne Luft. Darum laßt uns das gegenwärtige Leben in Luft genießen, und den Rechtschaffenen, der da an Vorsehung und Vergeltung glaubt, quälen und unterdrücken,

um zu ſehen, ob ſein Gott ihm Hülfe bringe". (cf. 2, 1 — 20). „So denken ſie und irren durch ihre Bosheit verblendet" — ruft der Mann der Weisheit, der die Geheimniſſe Gottes verſtehet, ihnen entgegen. Die Grundlage, auf welcher er ſeine Unſterblichkeitslehre aufbauet, iſt die Behauptung eines von Gott urſprünglich in ſeine ganze Schöpfung gelegten unzerſtörbaren Lebenskeimes (cf. 1, 13. 14), insbeſondere aber mit Anwendung auf den Menſchen: „Gott hat den Menſchen geſchaffen zur Unzerſtörbarkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) und ihn gemacht zum Bilde ſeines eigenen Weſens (2, 23). „Woher nun aber doch die allgemeine Erfahrung des Todes? Durch den Neid des Teufels iſt der Tod in die Welt gekommen (2, 24). Ganz verſchieden aber iſt der Antheil, den die Menſchen nach einer Seite hin an dem durch den Teufel über ſie gebrachten Tode nehmen. Die Gottloſen erfahren denſelben, weil ſie von der Parthei des Teufels ſind (3, 34); ſie rufen ihn herbei durch That und Rede, ſie halten ihn für ihren Freund, ſie machen einen Bund mit ihm, weil ſie werth ſind, auf ſeiner Parthei zu ſein (1, 16). Dieſen Todesbund ſchließen ſie dadurch, daß ſie nach dem Tode ſtreben im Irrthume ihres Lebens (ἐν πλάνῃ ζωῆς — den Commentar zu dieſen Worten giebt 2, 1 — 20), und daß ſie das Verderben herbeiziehen durch die Werke ihrer Hände (1, 12). Die Gottloſen werden alſo dadurch, daß ſie mit freier Selbſtbeſtimmung von dem Wege der Wahrheit und Tugend abirrend demjenigen, der zur Urſache des allgemeinen Todes geworden iſt, ſich hingeben, ſelbſt wiederum Tod ſezend, ſie fallen alſo einem doppelten Tode anheim. Aber auch die Frommen ſterben, denn auch für ſie hat, weil überhaupt für die Welt,

der Teufel den Tod gebracht; allein sie sind δίκαιοι, die δικαιοσύνη aber ist ἀθάνατος (1, 15), als δίκαιοι also werden sie Unsterblichkeit sezend und dadurch Tod überwindend. Daraus ergeben sich uns folgende das ganze Verständniß der Unsterblichkeitslehre des Verfassers der Weisheit eröffnende Bestimmungen: Beide — die Gottlosen wie die Frommen — haben Theil an der Unzerstörbarkeit, weil eine Negation der Existenz des nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen unmöglich ist (2, 23); beide sind auch ihrem Körper nach dem θάνατος anheimgefallen. Die Frommen aber befestigen die ἀφθαρσία zur ἀθανασία (1, 15; 6, 18) und negiren den körperlichen Tod, weil dieser sie ins wahre Leben (= Seligkeit) führt und ebendeßwegen für sie nur ein scheinbarer Tod ist; die Gottlosen aber gehen der ἀθανασία verlustig, insofern sie nach dem Körpertode erst der wahre Tod, der geistige Tod (= Verdammniß) erwartet, und sie so dem θάνατος und mit ihm dem διάβολος doppelt anheimfallen [1]).

Wie diese Begriffsbestimmungen die Basis für die Unsterblichkeitslehre des Verfassers des B. der W. bilden, so müssen sie sich auch durch die nähere Auseinandersetzung derselben rechtfertigen.

Der Tod der Frommen und ihr unmittelbares Schicksal nach demselben wird also geschildert:

„Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand, und keine Qual rühret sie an. In den Augen

1) Daß dieser geistige Tod nicht ein dem Verfasser untergeschobener Begriff sei, beweisen seine eigenen Worte: „στόμα καταψευδόμενον ἀναιρεῖ ψυχήν“ 1, 11.

der Unverſtändigen ſcheinen ſie geſtorben zu ſein, und ihr Ausgang wird für Unglück gehalten, ihr Abſcheiden von uns für Zerſtörung, allein ſie ſind im Frieden. Wenn ſie auch in den Augen der Menſchen beſtraft werden, ihre Hoffnung iſt der Unſterblichkeit voll, und nach kurzer Züchtigung erhalten ſie großen Lohn, denn Gott hat ſie geprüft und ſie ſeiner würdig befunden. Wie Gold im Schmelztiegel hat er ſie geprüft und ſie aufgenommen wie ein Brandopfer." 3, 1—7. Wie dieſes ihr freudiges Loos durch ihr dieſſeitiges Leben nach dem Wege der Wahrheit und Tugend begründet wird, ſagen die Worte 6, 18: „Der Weisheit Anfang iſt ein aufrichtiges Verlangen nach Belehrung, Streben nach Belehrung aber iſt Liebe, Liebe aber iſt Beobachtung der Gebote, Haltung der Gebote iſt Gründung der Unſterblichkeit (βεβαίωσις ἀφθαρσίας), Unſterblichkeit aber bringet Gott nahe." Und ebenſo 4, 2: „Beſſer iſt Kinderloſigkeit mit Tugend, denn unſterblich iſt ihr Gedächtniß, weil ſie ſowohl bei Gott anerkannt wird als bei den Menſchen. Iſt ſie gegenwärtig, ſo ahmt man ſie nach, iſt ſie abweſend, ſo ſehnt man ſich nach ihr, und in der Ewigkeit prangt ſie mit ihrem Kranze, nachdem ſie im Kampfe um unbefleckte Preiſe geſiegt hat," coll. 3. 13, 14. „Denn gute Thaten bringen gute Früchte und es ſtirbt nicht ab die Wurzel der Weisheit" 2, 15. — Das über den jenſeitigen Zuſtand der Frommen wie der Gottloſen entſcheidende Moment iſt das Gericht (καιρὸς ἐπισκοπῆς 3, 7, ἐπισκοπὴ ψυχῶν 3, 13, d. h. die aus der Unterſuchung der Handlungen der Gerechten und der Gottloſen ſich ergebende Entſcheidung über das

ihnen zu Theil werdende Loos, ſei es zum Guten oder zum Böſen; ἡμέρα διαγνώσεως 3, 18 συλλογισμὸς ἁμαρτιῶν 4, 20). Selbſtgericht der Gottloſen. Dieſe werden bei der Zuſammenrechnung ihrer Sünden furchtſam kommen, und ihre Miſſethaten werden gegen ſie zeugen. Der Gerechte ſteht ihnen, die ihn früher verfolgt und ſeine Mühen verläſtert haben, dann mit Freudigkeit gegenüber, bei ſeinem Anblicke werden ſie von heftiger Furcht erſchüttert und erſtaunen über ſein unerwartetes Heil. Sie ſprechen zu ſich in Reue und ſeufzend in Seelenangſt:

„Dieſer iſt es, den wir zum Gelächter und zum höhnenden Sprüchworte hatten. Wir Thoren hielten ſein Leben für Wahnſinn, und ſein Ende für Schimpf. Wie? Er iſt den Söhnen Gottes beigezählt und bei den Heiligen iſt ſein Loos? Wahrlich, wir ſind abgeirrt vom Wege der Wahrheit, das Licht der Gerechtigkeit hat uns nicht geleuchtet, und die Sonne iſt uns nicht aufgegangen. Auf den Wegen der Bosheit ſättigten wir uns und des Verderbens, und durch pfadloſe Wüſten ſind wir gewandert, den Weg des Herrn haben wir nicht erkannt. Was hat uns der Uebermuth genützt? und was der Reichthum mit Stolz? Vorüber iſt dieß Alles wie ein Schatten. Wie eine vorübereilende Botſchaft .... oder wie von einem nach dem Ziele geworfenen Geſchoſſe die Luft durchſchnitten wird, aber ſchnell wieder zuſammenfährt: alſo ſind auch wir kaum geboren wieder verſchwunden, und kein Denkmal der Tugend haben wir aufzuweiſen — in unſrer Bosheit ſind wir verzehrt worden!“ (cf. cap. 5, 1—15). Nach der Schilderung dieſer Jammerſcene ſehen wir ſomit die Strafe der Gottloſen in das Verzweiflung mit ſich führende Bewußtſein geſetzt, ihr

wahres Lebensziel verfehlt zu haben, und in ihrer Bosheit die Vernichtung ihrer ſelbſt zu tragen.

Zur Herſtellung ſeines ewigen Reiches (3, 8) wird ſodann Gott ſelbſt im Rachezuge gegen die Gottloſen, an der Spitze und zum Schutze der Gerechten, und die ganze Welt und alle Elemente gegen ſie zum Kampfe führend, ſein Strafgericht vollziehen:

„Seinen Eifer wird er als Rüſtung nehmen, und die Schöpfung waffnen zur Wehr gegen die Feinde; als Harniſch wird er Gerechtigkeit anlegen und mit dem Helme rückſichtsloſen Gerichtes ſich decken; er wird als unüberwindlichen Schild Heiligkeit nehmen, vernichtenden Zorn zum Schwerte ſchärfen, und die Welt wird mit ihm ausziehen gegen die Böſewichter. Es werden wohltreffende Pfeile der Blitze fahren, und wie von wohlgekrümmten Bogen der Wolken zum Ziele fliegen. Und aus der Steinſchleuder des Zornes werden Hagelſteine dicht geworfen werden, wüthen wird wider ſie das Waſſer des Meeres, und Ströme werden ſie jählings überfluthen. Es wird ſich erheben gegen ſie ein mächtiger Sturm, und wie ein Wirbelwind ſie zerſtreuen; und Ungerechtigkeit wird die ganze Erde verwüſten, und die Bosheit die Throne der Gewaltigen ſtürzen.“ (5, 17 — 23). Dieſe poetiſche Racheſchilderung Gottes gegen die von allen Geſchöpfen verlaſſenen Gottloſen für eine Beſtrafung der Feinde der Frommen in dieſem Leben zu halten, und ſomit unſern Verfaſſer cap. 5 von v. 16 an „einen Sprung von dem Zuſtande der Tugendhaften in jenem Leben ihre Lage in dieſem machen zu laſſen, cf. Bretſchneider Dogm. der apokr. Schriften S. 313, kann ſich nur eine alle philologiſche Genauigkeit überſpringende

gende Exegese erlauben. Denn wie läßt sich das διὰ τοῦτο V. 16 so leicht überspringen? Die Worte V. 16 enthalten vielmehr eine nähere Auseinandersetzung des Lohnes der Frommen bei dem Herrn (V. 15), und in V. 17 f. liegt wieder nur eine nähere Exposition des σκεπάζειν und ὑπερασπίζειν, so daß Alles in unzertrennbarem Zusammenhange steht. Die Schilderung muß somit diejenige Stellung erhalten, die wir ihr angewiesen haben — als einer Schilderung des Weltendes.

Das End-Loos der Gottlosen aber ist, daß Finsterniß sie aufnimmt (17, 30), daß sie schmählich fallen, und zur Schmach sind unter den Todten in Ewigkeit. Der Herr wird sie lautlos in die Hölle hinunterstürzen, vom Grunde sie auswurzeln, bis aufs Aeußerste werden sie zerstört werden, im Jammerschmerze sein, und ihr Gedächtniß unter den Seligen wird erlöschen (4, 18—20). — Durch die bisherige Schilderung glauben wir die in Betreff der Bösen streitig gemachte Hauptfrage, cf. Bretschneider Dogm. ꝛc. S. 307—314, ob ihnen nach der Lehre unseres Verfassers eine ewige Forteristenz zuzugestehen sei, beantworten und ihre bereits oben ausgesprochene, aus den allgemeinen Prinzipien gefolgerte Bejahung genügend erhärten zu können. Die Negation ihrer Existenz sollte man meinen werde mit dem Aufhören ihres gegenwärtigen Lebens eintreten, wie es die Läugner der Unsterblichkeit (2, 1 f.) selbst aussprechen. Wie daher schon der Umstand, daß die Bösen noch vor Gericht erscheinen, jene Behauptung verdächtig machen muß, so sehen wir uns auch durch einzelne Stellen, auf welche sie sich stützt, nicht genöthigt, ihr beizupflichten. Daß die Worte „σαλεύσει αὐτοὺς ἐκ θεμελίων,

ἕως ἐσχάτου χερσωθήσονται, μνήμη αὐτῶν ἀπολεῖται“ (4, 29) nicht das Aufhören ihrer Exiſtenz bezeichnen können, ſondern daß die letztern den Sinn haben, den wir oben in ihre Ueberſetzung niedergelegt haben, daß nämlich bei den Seligen ihrer nicht mehr gedacht wird, geht aus dem vorhergehenden: „καὶ εἰς ὕβριν ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος“ (4, 18) und aus dem nachfolgenden „καὶ ἔσονται ἐν ὀδύνῃ“, (v. 19) hervor — beides Bezeichnungen, die vor Allem ihre Exiſtenz vorausſetzen. Um die Worte 5, 14 nach dem Selbſtgerichte der Gottloſen: „wahrlich die Hoffnung des Gottloſen iſt wie Staub vom Winde aufgejagt, und wie leichte Spreu vom Sturm getrieben und wie Rauch vom Wind zerſtreut, und wie das Andenken an den eintägigen Gaſt verſchwindet“, recht zu verſtehen, darf man nur die eigene Schilderung der Gottloſen von dem Verſchwinden ihrer Hoffnungen 5, 8—13 leſen. In der Verhältnißbeſtimmung des Schickſales der Gottloſen und der Frommen 5, 14. 15 „... δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι“ ... wird nicht Leben und Nicht-Leben einander entgegengeſetzt, ſondern das Leben der Frommen iſt identiſch mit ewiger unvergänglicher Glückſeligkeit, und ihr Tod iſt eigentlich kein Tod, daher zur Bezeichnung deſſelben die Ausdrücke: ἔξοδος 3, 4. ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία 6, 3. τελειωθεὶς 4, 13 u. a. Der Tod der Gottloſen aber iſt der wahre Tod im eminenten Sinne, d. h. neben dem Verluſte des Erdenlebens und der Erdengüter und ſtatt dieſer ewiges Unglück in Seelenſchmerz und Verzweiflung, und dieſen Tod rufen ſie inſofern herbei und machen einen Bund mit ihm, als ſie durch ihr Abirren vom Wege der Wahrheit und Tugend (wodurch ſie ſich auf die Parthei des Teufels ſtellen) dieſes Unglück ſich ſelbſt verurſachen.

Alſo iſt der θάνατος ἀδίκων nicht Vernichtung.

Im Gegenſatze zu den Böſen wird das den Frommen zu Theil werdende Loos, und insbeſondere ihre Theilnahme am Gerichte alſo geſchildert: „Zur Zeit ihrer Vergeltung werden ſie glänzen, und wie Funken über Stroh dahin fahren, ſie werden Völker richten und über Nationen herrſchen, und über ſie wird der Herr König ſein in die Ewigkeiten“ 3, 7. 8 coll. 5, 16. 17. „Die Tugendhaften werden ewig leben, und in dem Herrn iſt ihr Lohn und die Sorge für ſie bei dem Höchſten. Deßwegen werden ſie empfangen das Reich der Herrlichkeit und das Diadem der Schönheit aus der Hand des Herrn, denn mit ſeiner Rechten wird er ſie beſchützen und mit ſeinem Arme ſie beſchirmen“ (in dem oben beſchriebenen Kampfe gegen die Gottloſen). Wenn Bretſchneider, cf. Dogm. ꝛc. S. 307. 314. wiederum meint, der Verfaſſer gehe mit den Worten 3, 7. 8 auf die glänzende Periode der Frommen in dieſem Leben über, ſo darf man ſich nur erinnern, daß im Anfange des 3ten Capitels offenbar von dem Zuſtande der Frommen nach dem Tode die Rede ſei, und daß es in dem unmittelbar vorhergehenden 6ten V. heißt: „ὁ κύριος .. προσεδέξατο αὐτοὺς“, und in dem nachfolgenden 9ten V. „οἱ πιστοὶ ... προσμενοῦσιν αὐτῷ.“ Die Ausdrücke ſelbſt aber werden uns vollkommen verſtändlich, wenn wir bedenken, wie der Verfaſſer das Leben der Tugendhaften ſchon auf dieſer Erde als ein Ringen nach unverwelklichen Siegespreiſen darſtellt (4, 2); wie er ſagt, daß der Gerechte, der ausgelitten hat, den lange lebenden Gottloſen verurtheile (κατακρινεῖ 4. 16, i. e. sceleris seu pravitatis convincit probus praematura morte abreptus improbos longaevos h. e. poena dignos

illos declarat, non verbaliter, sed realiter per vitae comparationem et exemplum (cf. 5, 3—9. 13. coll. Hebr. 11, 7. Mth. 12, 41), v. Schleusner thesaurus etc. ad v. κατακρ.; und wie er mit Rückſicht auf die Könige, die er anredet, das ἐγγὺς εἶναι θεοῦ als eine βασιλεία anſchaulich und eindringlich macht (6, 19—21). Wir begnügen uns daher, ohne auf die vielen durch jene Schilderung veranlaßten Hypotheſen (indem man ſie von der Herrſchaft der verſtorbenen Frommen über die verſtorbenen Böſen, von der Wiederkehr der Frommen auf Erde, von den glänzenden Körpern, welche die Auferſtandenen im Himmel haben werden ꝛc. verſtehen zu können glaubte) einzugehen, den Zuſtand der Frommen noch ferner zu bezeichnen, als ein Gott nahe ſein (6, 19), als das Wohnen im Tempel Gottes (ἐν ναῷ κυρίου 3, 14 — Himmel cf. Pſ. 11, 14; 18, 7. Hab. 2, 20), als die Aufnahme unter die Söhne Gottes und die Theilnahme an dem Looſe der Heiligen (5, 5. cf. Job. 1, 5; Zach. 14, 5. Dan. 8, 3), als ein Sein im Frieden (3, 2), als ein Verſtehen der Wahrheit und als ein Verbleiben der Liebe-Getreuen bei Gott. Weitere Andeutungen ſind, wenn wir uns nicht in Hypotheſen verlieren wollen, keine gegeben.

Das Reſultat der Vergeltungslehre überhaupt läßt ſich nun aus der bisherigen Darſtellung leicht entnehmen. Die auf der Grundlage der Erkenntniß Gottes als des Heiligen und Gerechten nothwendig gegebene Idee der Vergeltung mußte um ſo mehr allein auf das dieſſeitige Leben beſchränkt werden — und dieß iſt der rein moſaiſche Standpunkt — je weniger wir die Idee eines wahren unſterblichen Lebens offenbar gemacht, und ſie nur allmählig aus dem langen Kampfe mit dem Scheolsleben auftauchen ſehen. Die Idee

der irdischen Vergeltung trägt ihre Wahrheit in sich selbst, und wird erst in ihrer exclusiven Anwendung, bei welcher jedes irdische Glück als Belohnung der Tugend, jedes Unglück aber als Strafe für Sünde angesehen wird, zur Lüge. Als Folgen der irdischen Vergeltungslehre in ihrer exclusiven Anwendung waren manche falsche Sätze in der Meinung des Volkes festgewurzelt, so z. B. der Satz, daß kurzes Leben eine göttliche Strafe sei, oder daß Mangel an Nachkommenschaft in jedem Falle als Bestrafung von Gott anzusehen sei. Gegen derlei Vorurtheile sehen wir den Verfasser der Weisheit, dem die überirdische Vergeltung so vollkommen darliegt, in offener Polemik auftreten, indem er die Tugend zum Maßstabe des Lebenswerthes macht (4, 7—14; 3, 13. 14. coll. Sir. 16, 1), obwohl er auch nicht verkennt, daß der Böse, wie ihm keine Hoffnung für jene Welt offen stehe, auch in dieser schon das Verderben als Strafe in sich selbst trage (3, 16—19; 4, 3—7).

Vergleichen wir nun vom Buche der Weisheit aus, als dem würdigsten Uebergange, das Resultat der neutestamentlichen Unsterblichkeitslehre, so finden wir in mannigfachen Parallelen den Bösen unter den Bildern der Finsterniß (Mth. 8, 12. Jud. v. 13. coll. Tob. 4, 10. Weish. 17, 21), des Feuers und der fressenden Würmer (Mth. 18, 8; 25, 41. Mrc. 9, 44. 45. coll. Sir. 7, 17. Jud. 16, 17) ihren Untergang und ihre Zerstörung, d. h. ihre Trennung von allen Guten, ihren geistigen Tod, ihre ewige Verdammung als Selbstvernichtung in dem Bewußtsein ihrer Bosheit und ihrer Schuld verkündet (Mth. 8, 12; 10, 28. Phil. 3, 9. II. Thess. 1, 9. coll. Weish. 1, 11, 12; 3, 18; 4, 19; 5, 6—10. 13). Der Tod der Frommen aber

wird bezeichnet als Uebergang in das ewige Leben (Mth. 25, 46. Joh. 5, 24; 14, 19. coll. Weish. 5, 15), als Vollendung (Hebr. 11, 40. coll. Weish. 4, 13), als Ruhe von Mühſeligkeiten (Apoc. 14, 13. coll. Weish. 3, 3; 4, 7), als ein Erringen des unverwelklichen Kranzes der Herrlichkeit (I. Petr. 5, 4. coll. Weish. 4, 2; 5, 16), als Befreiung von den Beſchwerden dieſes Lebens (Röm. 8, 18. II. Cor 4, 17. 18. Hebr. 12, 10. 11. coll. Weish. 3, 4. 5). Ihr Zuſtand iſt der Zuſtand der Belohnung im Himmel (Luk. 6, 23. coll. Weish. 5, 15; 3, 14), der Aufenthalt in den ewigen Wohnungen (Luk. 16, 9. Joh. 14, 2. 3. coll. Tob. 3, 6), ein Glänzen wie die Sonne (Mth. 13, 43. coll. Weish. 3, 7), ein Schauen Gottes, ein Sein mit ihm, ein Leben in Liebe und vollkommener Erkenntniß (Mth. 5, 8. I. Joh. 3, 2. Hebr. 12, 14. Joh. 17, 14. Röm. 8, 17. II. Tim. 2, 11. 12. I. Cor. 13, 10—13. coll. Weish. 3, 9; 6, 19), als ein Mitleben, Miterben, Mitverherrlichtwerden, Mitherrſchen mit Chriſtus (Math. 19, 28. Luk. 22, 29. 30. Röm. 8, 17. I. Tim. 2, 12. Apoc. 2, 26. 27; 5, 10) in dem Reiche desjenigen nämlich, der alle irdiſchen Merkmale, durch welche die Vorſtellungen ſeiner Zeitgenoſſen getrübt waren, auf's beſtimmteſte abwies (Joh. 18, 36), und als deſſen Regent er ſich ſelbſt erklärt (Mth. 7., 22, 23. Joh. 18, 37). Gott aber iſt Alles in Allem (I. Cor. 15, 24—28. coll. Weisheit 3, 8).

Wenn wir es nach Kenntniß der Lehre der deuterokanoniſchen Bücher nicht mehr auffallend finden können, den Glauben an eine Auferſtehung, an Gericht und Vergeltung in dem Zeitalter Chriſti allgemein verbreitet zu ſehen (Mth. 22, 23 f. Mrc. 12, 19 f. Act. 23, 6—8; 24, 15), ſo müſſen

wir einerſeits die hohe Bedeutung anerkennen, die denſelben mit Beziehung auf die Empfänglichkeit für die Lehre Jeſu zukommt, andererſeits aber treten dieſe Ideen ſelbſt durch die Art und Weiſe der Beſtätigung derſelben in Chriſtus und ſeinen Apoſteln, und ſomit der Zuſammenhang und das Band, das ſämmtliche Bücher des alt- und neuteſtamentlichen Kanons umſchlingt, in ein helleres Licht. Die Lehre von der Auferſtehung finden wir nicht nur beſtätigt als ἀνάστασις ζωῆς (Joh. 5, 28. 29. I. Cor. 12, 15—27. coll. II. Makk. 7, 9. 14), ſondern mit erweiternden Momenten ganz beſtimmt verheißen als eine Auferſtehung der Guten und Böſen (Joh. 5, 29. Act. 24, 15. I. Cor. 15, 22), als eine Auferſtehung mit verklärtem Leibe, umgewandelt durch Gottes Allmacht in einen unzerſtörlichen, geiſtigen und himmliſchen (Mth. 22, 30. I. Cor. 15, 35 f. Phil. 3, 20). Sie ſteht in Verbindung mit der Lehre vom Gerichte, denn Chriſtus wird die Todten aus den Gräbern hervorrufen zum Gerichte (Joh. 5, 28). Dieſem geht eine Zeit der Bedrängniß vorher, wie ſie nie geweſen ſeit dem Anfange der Welt und nie wieder ſein wird (Mth. 24, 29 f.), der Abfall, wo offenbar wird der Menſch der Sünde, der Sohn des Verderbens (I. Joh. 2, 18; 4, 3. II. Theſſ. 2, 1 f.), wo auch der Erde eine allgemeine Veränderung bevorſteht (Mth. 24, 29 f. coll. Weish. 5, 20—23). Zum Gerichte erſcheint dann Chriſtus in ſeiner Herrlichkeit, umgeben von den heiligen Engeln, auf den Wolken des Himmels (Mth. 25, 31—34; 13, 41. II. Theſſ. 1, 8), um nach der Wagſchale der Gerechtigkeit einem Jeden nach ſeinen Thaten zu vergelten (Mth. 16, 27. Röm. 14, 10. I. Cor. 4, 5. Act. 17, 31), worauf die Gerechten dem ewigen Leben zugeführt werden,

die Bösen aber der ewigen Verdammniß anheimfallen (s. oben). Die Zeit und Stunde aber, wo all' dieß geschieht, weiß der Vater allein (Mth. 24, 36).

Alle die einzelnen Strahlen somit, die uns von den frühesten Denkmalen der göttlichen Offenbarung an in mannigfachen Richtungen ins jenseitige Leben hinübergeleitet haben, finden in der Lehre desjenigen, in dem die Vollendung der Offenbarung erschienen ist, ihren Vereinigungspunkt, und in dieser Vereinigung zum Ganzen ihre Erfüllung, Vollendung, und Verklärung. Dieses Ganze nämlich reiht sich zu folgenden Hauptideen: Es gibt ein jenseitiges Leben, in welches die Guten zum Lohne, die Bösen zur Strafe übergehen; den Uebergang aus diesem unmittelbar nach dem Tode eingetretenen Zustande zum Ziele der Vollendung bildet die Auferstehung, und die Entscheidung für den Zustand der Vollendung liegt in dem Schooße des Weltgerichtes, aus welchem sich ewige Glückseligkeit oder ewige Verdammung gebieret. In dem erschienenen Erlöser aber, in dessen Ersehnung alle Hoffnungen in der Offenbarung des A. B. sich aufbauten, hat der Christ wie die Grundlage und das Prinzip, so auch die untrügliche Gewißheit aller seiner Hoffnungen: er hat denjenigen überwunden, durch den der Tod in die Welt gekommen ist, und ist so zum Leben der Menschheit geworden (Joh. 10, 11. 28. I. Joh. 3, 8. I. Cor. 15, 54. 55); auf ihn als den Erststandenen ist die Auferstehung aller durch ihn Erlösten gegründet (I. Cor. 15, 12—20), und er ist es, dem der Vater das Richteramt übergeben hat (Joh. 5, 22).

Dr. Lichtenstein.

2.

Rom und der Cultus.

Ueber die Vorwürfe, welche den Päpſten in Beziehung auf ihre Beſtrebungen in Betreff des Cultus gemacht zu werden pflegen. —

Wenn ſich in irgend einem Punkte deutlich zeigt, daß die Reformation in Beziehung auf Denken und Leben das gerade Gegentheil des chriſtlichen Alterthums iſt, ſo iſt dies gewiß der Fall in den der Reformation und ihren Theologen ſo geläufigen Schmähungen gegen den apoſtoliſchen Stuhl, welche mit dem in allen Schriften des Alterthums wehenden Geiſte kindlichen Gehorſams und ungeheuchelter Verehrung gegen die „Mutter und Lehrerin aller Kirchen“ einen merkwürdigen Contraſt bilden. Weil aber der Cultus überhaupt ein Gebiet iſt, auf welchem auch der Einfältigſte eine Stimme zu haben und ein Wort mitzureden ſich berufen wähnt, ſo iſt es auch natürlich, daß Rom beinahe von keiner Seite mehr in Anſpruch genommen wird, als wegen deſſen, was es zum großen Baue des katholiſchen Cultus beigetragen.

Fangen wir an mit Luther und ſeinem „papiſtiſchen Gräuel und Götzendienſt“ und machen wir herab bis auf den letzten ſeiner Söhne, welcher nur in zahmeren Worten

das äußerliche Schaugepränge des katholischen Gottesdienstes der gerechten Verachtung seiner Glaubensgenossen preisgeben zu müssen glaubt, deßwegen nicht am wenigsten verfolgen sie Rom mit ihrem Grolle, weil von da aus das Ceremonialgesetz ausgegangen, das die abendländische Christenheit immer in Banden schlagen wollte, und eine geraume Zeit auch wirklich in Banden geschlagen. Es wäre unnöthig, sich hier auf einzelne Schriftsteller zu berufen, welche das Verfahren Roms hinsichtlich des Cultus mit Vorwürfen überhäufen: darin stimmen ja Alle, die der Kirche nicht wohlwollen, überein, daß der römische Stuhl, von seiner bekannten Herrschsucht getrieben und auf das Recht der Anmaßung sich steifend, nicht geruht habe, bis er allmählig dem ganzen Occident in Sachen des Cultus und der Liturgie den Stempel der Abhängigkeit von sich aufgedrückt habe, mit Unterdrückung und Ertödtung alles individuellen Lebens, das wenn irgendwo so gewiß auf dem Gebiete des Cultus seine unbestreitbare Berechtigung habe.

Diesen und ähnlichen Vorwürfen nun zu antworten, sie in ihrer Unwahrheit und Seichtigkeit aufzudecken, und nicht nur das, was dem apostolischen Stuhl so häufig zur Last gelegt werden will, von ihm abzuwälzen, sondern ihm auch die Ehre zu geben, die ihm in Sachen der Liturgie nach dem Urtheile aller Verständigen und Einsichtsvollen gebührt, dies sei der Zweck dieser Blätter.

Drei Fragen sind es nach meiner Ansicht, in deren historisch treuer und wahrer Lösung die Abfertigung der gegen die römischen Päpste erhobenen Anklage liegt. Die erste Frage nämlich ist, welches die Grundsätze und Ansichten gewesen, von welchen die römischen Päpste von Anfang an in

Beziehung auf die zu erzielende Einheit und Gleichförmigkeit des Cultus ausgegangen. Zweitens wird es sich darum handeln, wie in diesem Punkte die ganze Kirche, abgesehen von den römischen Päpsten, geurtheilt habe, ob also namentlich diese letztern in ihrem Urtheil hinsichtlich des genannten Punktes isolirt dastehen und die Stimmen der nichtrömischen abendländischen Bischöfe gegen sich haben. Zum Dritten endlich drängt sich die Frage auf: wie das Streben der Päpste nach Einheit im Cultus beurtheilt, und wie diese Einheit und Gleichförmigkeit des römisch-katholischen Cultus im Abendlande näher gedacht werden müsse.

I. Wie überhaupt die Entwicklung des kirchlichen Lebens im Occident einen viel langsameren, aber dann auch in demselben Verhältnisse sicherern und weiter führenden Gang genommen, als im Orient, so können wir leicht die Beobachtung machen, daß, als der Occident eigentlich erst anfing, in Beziehung auf die Entfaltung des Cultus eine Geschichte zu haben, der Orient schon auf dem Culminationspunkte seiner liturgischen Entwicklungen angekommen war. Während nämlich erst mit Gregor d. Gr. für den Occident ein regeres Aufblühen des Cultus beginnt, war für den Orient die Liturgie des hl. Chrysostomus die vollendetste Frucht des religiösen Lebens auf dem Gebiete des Cultus. Doch ist immer zu berücksichtigen, daß von der Seite der kirchlichen Entwicklung, die wir hier vor Augen haben, eben auch nur sehr dürftige Nachrichten vorhanden sind, so daß man sich hier nur auf sehr wenig Positives berufen kann. Indessen reichen auch die wenigen historischen Anhaltspunkte, die wir haben, nach meinem Dafürhalten vollkommen zu, um zu erweisen, daß die römischen Päpste von Anfang an auch in den

wichtigeren Fragen des Cultus die erste Stimme haben zu müssen glaubten, und ihren Beruf darin erkannten, auch hinsichtlich des Cultus die Interessen der Ordnung und des Festhaltens am Ueberlieferten zu wahren. Wir übergehen die Geschichte des Ketzertaufstreites, weil es sich hier offenbar um das Dogma handelte; dagegen gehört der Streit wegen der Osterfeier unzweifelhaft hierher, weil dies so ziemlich als bloßer Disciplinarpunkt erscheint. Es ist bekannt, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der h. Polycarp, B. von Smyrna, wegen der allerdings nicht unbedeutenden, das allgemeine christliche Gefühl störenden, Differenz zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche hinsichtlich der Osterfeier nach Rom reiste, um mit dem Papste Anicet darüber zu verhandeln. Sie schieden im Frieden von einander, ohne jedoch in der Sache übereingekommen zu sein. Hell dagegen loderte der Streit auf, als Papst Victor den römischen Stuhl bestieg, welcher der abendländischen Praxis, die unterdessen übrigens von mehreren Synoden auch des Orients als die richtige erfunden worden war, durch Verhängung der Excommunication oder, was wahrscheinlicher ist, wenigstens durch Drohung mit derselben gegen die widerspänstigen Bischöfe den Ausschlag geben zu müssen glaubte. Zu rechter Zeit legte sich noch die ehrfurchtgebietende Auctorität eines hl. Irenäus ins Mittel, und hielt den Bannstrahl des römischen Bischofs zurück. Wenn nun aber auch Victor zugestandenermaßen in dieser Angelegenheit die Gränzen kluger Mäßigung zu überschreiten im Begriffe stand, so sehen wir doch aus dem angezogenen Factum zur Genüge, daß schon damals der römische Stuhl von der Anschauung ausging, daß ihm in wichtigeren, die ganze Kirche betreffenden,

Angelegenheiten des Cultus nicht nur überhaupt eine, sondern die erste Stimme gebühre. Natürlich aber konnte diese Anschauung, als eine mit dem Bewußtsein des Primats implicite gegebene, nur in dem Grade sich ausdrücklicher und bestimmter gestalten, in welchem die Idee des kirchlichen Primates den Päpsten selbst heller aufging und zu einem deutlicher ausgeprägten Bilde sich gestaltete. Darum können sich auch erst in den späteren Jahrhunderten ausdrücklichere Stellen finden, in welchen die römischen Päpste ihre Principalrechte in Sachen des Cultus geltend machen. Ohnehin kann auch von einem sorgfältigeren Bedachtnehmen auf die liturgische Ordnung keine Rede sein, so lange nicht die das innerste Leben der Kirche berührenden Fragen des Glaubens und der Sitten einigermaßen zum Abschlusse gebracht sind. —

Als ein wichtiger Entwicklungsknoten für die Geschichte des Primates ist das Leben und die Person des ersten Innocenz zu betrachten. Von ihm rühren viele Verordnungen her, die den Cultus betreffen, und in seinen Decretalbriefen niedergelegt sind. Und zwar gehen diese Verordnungen hie und da sehr ins Einzelne, z. B. wenn bestimmt ist, daß der Friedenskuß erst nach Vollendung der hh. Geheimnisse gegeben werden, daß die Namen der Opfernden am Altare nicht genannt werden sollen (unser „Memento vivorum"), bis die Priester ihre Opfer durch Gebet empfohlen hätten u. s. w. Von besonderer Wichtigkeit aber sind hier folgende Worte des genannten Papstes, mit welchen er die dem Bischofe Decentius gegebenen liturgischen Vorschriften begleitet".

„Si instituta ecclesiastica, ut sunt ab Apostolis tradita, integra vellent servare Domini Sacerdotes, nulla diversitas, nulla

varietas in ipsis ordinibus et consecrationibus haberetur. Sed dum unusquisque non quod traditum est, sed quod sibi visum fuerit, hoc aestimat esse tenendum, inde diversa in diversis locis vel ecclesiis aut teneri aut celebrari videntur, ac fit scandalum populis, qui dum nesciunt traditiones antiquas humana praesumtione corruptas, putant sibi aut Ecclesias non convenire, aut ab Apostolis vel apostolicis viris contrarietatem inductam. Quis enim nesciat aut non advertat, id quod a principe Apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari nec superinduci aut introduci aliquid, quod aut auctoritatem non habeat aut aliunde excipere videatur exemplum? Praesertim cum sit manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam insulasque interjacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis Apostolus Petrus aut ejus successores constituerunt sacerdotes. Aut legant, si in iis provinciis alius Apostolorum invenitur aut legitur docuisse. Quod si non legunt, quod non inveniunt, oportet eos hoc sequi, quod ecclesia Romana custodit, a qua eos principium accepisse non est dubium, ne dum peregrinis assertionibus student, caput institutionum videantur omittere. Saepe Dilectionem tuam ad Urbem venisse ac nobiscum in Ecclesiam convenisse, et quem morem vel in consecrandis mysteriis vel in ceteris agendis arcanis teneat, cognovisse dubium non est; quod sufficere ad informationem Ecclesiae Tuae vel reformationem, si Praecessores tui minus aliquid aut aliter tenuerunt, satis certum haberem, nisi de aliquibus consulendos nos esse duxisses.“

Aus dieſer ſehr intereſſanten Stelle ergeben ſich zwei Punkte mit aller nur zu wünſchenden Sicherheit, zum erſten, daß Papſt Innocenz im ganzen Occident Einen Ritus und zwar den römiſchen hergeſtellt wünſcht, zum zweiten, daß er dieſes Verlangen als durch die Thatſache begründet und gerechtfertigt anſieht, wonach der ganze Occident von Rom aus zum Glauben an das Evangelium bekehrt worden ſei.

Ob und inwieweit dieſe hiſtoriſche Anſchauung ſich begründen laſſe, davon ſei unten die Rede! Nachdem wir nur kurz bemerkt haben, daß Papſt Leo d. Gr. ganz von denſelben Grundſätzen, wie Innocentius I., ausgehend z. B. die Angelegenheit der jährlichen Feſtſetzung des Oſterfeſtes als eine die römiſche Kirche ganz beſonders angehende und nicht ohne ihre Zuſtimmung zu entſcheidende (die Computation des Oſtercyclus war bekanntlich Sache der alexandriniſchen Kirche) angeſehen, wenden wir uns an Papſt Gregor d. Gr., um ſeine Anſchauungsweiſe über die Stellung der römiſchen Kirche in Sachen des Cultus näher kennen zu lernen. Gregor d. Gr. iſt ja der am meiſten Epoche machende Name in der Entwickelungsgeſchichte des Cultus der lateiniſchen Kirche, und Jedermann weiß, daß, wenn das ehrwürdige Alterthum des römiſch-katholiſchen Cultus bezeichnet werden will, auf Gregor als denjenigen zurückgegangen wird, welcher die weſentliche Grundlage des ganzes Baues gegeben hat. Wie dachte nun Gregor von der Einheit des Cultus? Daß er nicht nur große Anhänglichkeit gezeigt hat an das in der römiſchen Kirche traditionell Ueberkommene, ſondern auch den Gebrauch der römiſchen Kirche zum gemeinſamen Typus der übrigen Kirchen ſo viel als möglich zu machen bemüht war, wird Jedermann leicht glauben, da man wohl weiß, daß Gregor d. Gr. die Idee des Primats in großer Schärfe gefaßt hat. Aber weniger bekannt dürfte die Liberalität ſeiner Geſinnungen ſein in Betreff der Aufnahme und Nachahmung fremder Kirchengebräuche. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß der zu Bekehrung England's abgeſandte Miſſionär Auguſtinus von Gregor angewieſen war, der neu zu gründenden (oder wenigſtens wieder von neuem zu gründenden)

Kirche Englands den Cult der römiſchen Mutterkirche gleichſam als Eingebinde zu geben. Auguſtin, der natürlich bisher von keinem andern Ritus als dem römiſchen gewußt hatte, ſah zu ſeiner Verwunderung in Gallien, welches er durchreiſen mußte, bedeutende Abweichungen vom römiſchen Cult und ſchrieb daher an Gregor: „Quare, cum una sit fides, sint ecclesiarum consuetudines tam diversae, et altera consuetudo Missarum est in Romana ecclesia, atque alia in Galliarum ecclesia tenetur?“ worauf ihm der Papſt die merkwürdige Antwort gab: „Novit fraternitas tua Romanae ecclesiae consuetudinem, in qua se meminit enutritam. Sed mihi placet, ut, sive in Romana, sive in Galliarum, seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti, quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas et in Anglorum ecclesia, quae adhuc in fide nova est, institutione praecipua, quae de multis Ecclesiis colligere potuisti, infundas.“ Und damit Niemand glaube, Gregor ſei hier aus der Rolle gefallen und ſei ſeinen ſonſtigen Grundſätzen untreu geweſen, läßt ſich noch eine andre Stelle aus ſeinen Briefen herausheben, in welcher ſeine Liberalität hinſichtlich der abweichenden Cultusgebräuche fremder Kirchen ſich im ſchönſten Lichte zeigt. In dem Briefe an Biſchof Joannes von Syracus bezeugt er, daß er manche alten Gebräuche wiederhergeſtellt, andere neu angeordnet habe, mit Nachahmung der in andern Kirchen beſtehenden Einrichtungen und ſchließt: Si quid boni vel ipsa (Constantinopolitana) vel altera ecclesia habet, ego et minores meos, quos ab illicitis prohibeo, in bono imitari paratus sum. Stultus est enim, qui in eo se primus existimat, ut bona, quae viderit, discere contemnat.“ — Daß übrigens Gregor d. Gr. nichts deſtoweniger im Ganzen und

Wesentlichen den römischen Ritus in England eingeführt wissen wollte, wird keines besonderen Beweises bedürfen; wenn er dem ihm treu ergebenen Augustinus Vorsicht anrieth, so geschah dies natürlich nur, damit der Fortgang der guten Sache nicht durch zu ungestümes Bestehen auf minder wesentlichen Punkten gehemmt werde. Als dann aber einmal der Einfluß Rom's gesichert war in jenen Gegenden, arbeitete auch Rom mit größerer Entschiedenheit auf die Einheit der englischen Kirche mit sich im Ritus hin.

Wenn die Päpste, von allem Andern abgesehen, Grund genug in ihrer Stellung als Patriarchen des Occidentes und Oberhäupter der ganzen Kirche zu finden glaubten, in wichtigen Cultusangelegenheiten ihre Stimme abzugeben, so mußten sie eine noch unmittelbarere und dringendere Aufforderung hiezu fühlen, wenn sie die Bekehrung heidnischer Völker durch ihre Missionäre unternahmen. Die deutschen Völker, deren Apostel insbesondere der hl. Bonifacius geworden, mußten nothwendig den Ritus jener Kirche erhalten, die sie Christo geboren hatte. Der Eid des Gehorsams und der Treue, welchen der hl. Bonifacius dem Papste Gregor II. schwören mußte, enthielt daher wenigstens implicite auch die Abhängigkeit in Sachen des Cultus. Auch enthielt die Instruction, welche dem Heiligen mitgegeben wurde, wirklich unter Andrem auch liturgische Bestimmungen, z. B. daß außer den Quatembersonnabenden keine Weihen vorgenommen werden sollten, daß das Sacrament der Taufe außer dem Nothfalle nur in den heiligen Zeiten von Ostern und Pfingsten zu ertheilen sei, endlich daß Bonifacius Bedacht nehmen solle, das, was zur Kirchenzier gehört, zu erhalten und zu vermehren. Von wo aber Bonifacius seine Sendung erhalten

hatte, dahin wandte er ſich dann natürlich auch in zweifelhaften Fällen, auch in ſolchen, die den Cultus betreffen, wie er z. B. bei Gregor III. wegen der bei der Conſecration eines Biſchofs nothwendigen Anzahl der aſſiſtirenden Biſchöfe anfragte und die Antwort erhielt, daß es 3 ſein müſſen.

In Carl d. Gr. und ſeinen Nachfolgern erhielten die Päpſte eifrige Beförderer des römiſchen Ritus. Aber natürlich konnten in einem ſolchen die inneren Angelegenheiten der Kirche betreffenden Punkte die weltlichen Fürſten nur in die Hände arbeiten, den Willen des Kirchenoberhauptes nur zu vollſtrecken ſuchen. Deßwegen erzählen die Geſchichtſchreiber auch ausdrücklich, daß Ludwig der Fromme auf das Geheiß und den Willen Gregor's IV. hin das Feſt aller Heiligen in Deutſchland und Frankreich angeordnet habe, was nur als Beiſpiel und Beleg für die Behauptung angeführt werden ſoll, daß auch zur Zeit der Karolinger die Päpſte von dem mit jedem Jahrhundert entſchiedener werdenden Streben, dem römiſchen Ritus im ganzen Abendlande Geltung zu verſchaffen, beſeelt geweſen, und ebendeßwegen den Einfluß der genannten ihnen eifrig ergebenen Fürſten in ihrem Sinne zu verwenden wußten.

Wenn wir nun eine kurze Umſchau halten über die Provinzen und Länder der occidentaliſchen Kirche in der Zeit nach Carl d. Gr., ſo finden wir den bei weitem größten Theil derſelben bereits dem römiſchen Ritus ergeben. In Beziehung auf das fränkiſche Reich müſſen Frankreich und Deutſchland unterſchieden werden. Die deutſche Kirche konnte nie einem andern Ritus huldigen, als dem der römiſchen, vermöge der ganzen Geſchichte ihres Urſprunges; die galliciniſche Kirche dagegen ſuchte ſich denſelben erſt durch Mit-

wirken Carl's d. Gr., nachdem zuvor die gallicaniſche Liturgie verdrängt worden war, welche übrigens aller Wahrſcheinlichkeit nach auch nicht die erſte in Gallien geweſen, ſondern vielmehr an die Stelle der in den erſten Jahrhunderten üblichen römiſchen Liturgie getreten iſt, ſo daß alſo das Werk der Karolinger nur eine Rückkehr zum Alten geweſen wäre. Die engliſche Kirche war wiederum durch ihre Wiederherſtellung von Rom aus an den römiſchen Ritus gewieſen, der auch wirklich unter dem Erzbiſchof Theodor nach ſeinem ganzen Umfange eingeführt wurde. Die afrikaniſche Kirche hatte wohl von Anfang an nie eine andere, als die römiſche Liturgie; Italien und die Inſeln, mit Ausnahme von Mailand, ohnehin nicht. Und ſo bleibt uns für die genannte Zeit nach Carl d. Gr. in der That von dem ganzen Occident die einzige ſpaniſche Kirche, welche in ihrem mozarabiſchen Ritus von dem Gebrauche der übrigen und der römiſchen Kirche abwich.

Wenn nun aber einmal auch in Fragen des Cultus der Blick auf Rom gerichtet war, ſo iſt natürlich, daß, was von da ausging, allmälig im ganzen Occident Eingang fand. Die Einheit der Liturgie bezog ſich zunächſt auf den Ritus der heiligen Meſſe. Da aber dieſe der Mittelpunkt des ganzen Cultus iſt, in welchem alle Radien deſſelben zuſammenlaufen, ſo war mit der Annahme der römiſchen Meßliturgie (das Sacramentarium von Gelaſius und Gregor d. Gr.) zugleich der ganze römiſche Cultus angenommen, und man wartete nur noch, bis man die Nachricht von neuen Anordnungen und Einrichtungen bezüglich des Cultus, die zu Rom vorgenommen worden, erhielt, um ſie ſofort auf den Provincialconcilien und Nationalconcilien für die einzel-

nen Provinzen und Länder einzuführen. Sehr vereinfacht war hier der Weg für das fränkiſche Reich, weil von Carl d. Gr. an die römiſchen Concilien meiſt auch von fränkiſchen Biſchöfen beſucht waren. So konnte es alſo jetzt keinen Anſtand mehr finden, daß z. B. die in Rom üblichen bedeutenderen Feſte im ganzen Frankenreiche, d. h. in dem größeren Theile der damaligen occidentaliſchen Kirche, Eingang fanden.

Je energiſcher von nun an ein Papſt auftritt, deſto mehr ſehen wir ihn nun auch beſchäftigt und bemüht, die Cultusangelegenheiten zu ordnen. Immer zahlreicher werden ja die Decretalbriefe der Päpſte nach allen Seiten und Enden des Abendlandes; und gewiß würden wir uns ſehr irren, wenn wir annehmen wollten, daß der Cultus, dem doch alle Lichter der Kirche ohne Unterſchied eine beſondere Aufmerkſamkeit zugewendet haben, hier übergangen worden ſei. Nicht minder zahlreich waren die von allen Seiten des Occidents an den apoſtoliſchen Stuhl gerichteten Anfragen; und Auszüge aus ſolchen, wie ſie z. B. Natalis Alexander in ſeiner Kirchengeſchichte gibt, beweiſen deutlich, welches Gewicht auf den Cultus gelegt wurde. Mehr und mehr entfaltete ſich die großartige Thätigkeit Rom's, welcher, wenn ſie auch von Manchen hinſichtlich der reineren und lauteren Abſicht beanſtandet werden will, die Bewunderung darüber nicht verſagt werden kann, daß ſie das Kleinſte wie das Größte umfaßt, beinahe keinen Fleck des Erdkreiſes vergißt, und jeder Sache den Werth beimißt, der nach der richtigen Anſchauung ihr zukommt. Tiefeingreifend war das Wirken eines Nicolaus I., den ein Geſchichtſchreiber mit Recht den Elias ſeiner Zeit nennt. Doch findet er neben Erledigung

der vielen „causae majores“, die unter ihm an den apoſtoliſchen Stuhl gelangten, noch Zeit, den fränkiſchen Biſchöfen zu beſtimmen, wann ſie das „Gloria in excelsis Deo“ zu ſingen hätten, den Erzbiſchöfen aber ſeinen Willen in Betreff des Gebrauches des Palliums zu erkennen zu geben. Wie ſehr ihm der Cultus am Herzen lag, zeigte er beſonders in ſeinem Antwortſchreiben auf die Fragen, welche die jüngſtbekehrten Bulgaren an ihn gerichtet hatten, indem er ſich ausdrücklich auf den Gebrauch der römiſchen Kirche beruft. — Indeſſen ſo groß auch die Energie ſein mochte, ein einzelner Mann konnte unmöglich den ganzen Occident genau überwachen und bei der ungeheuren Verwirrung, welche unmittelbar vor Carl d. G. und bald wieder nach ihm die politiſchen Stürme auch in die Kirche hineintrugen, die wünſchenswerthe Ordnung herbeizuführen. Deßwegen hatten ja auch die römiſchen Päpſte frühzeitig angefangen, gewiſſe Einheitspunkte der verſchiedenen Länder des Occidents in den ſogenannten Primaten ſich zu ſchaffen, vermittelſt deren als treuergebener Söhne der römiſchen Kirche ſie die Einführung oder Aufrechterhaltung der römiſchen Liturgie leicht ins Werk zu ſetzen gegründete Hoffnung haben konnten. Zwar geſtehe ich gerade nirgends ein deutliches und ausdrückliches Zeugniß gefunden zu haben, welches den Primaten ausdrücklich zur Pflicht machte, die Sorge für den Cultus in der beſagten Weiſe ſich angelegen ſein zu laſſen „Vices itaque nostras“, ſo ſchreibt Papſt Hormisdas im Jahr 517 dem Primaten Salluſtius von Sevilla (der Biſchof von Sevilla war der erſte in Spanien, welcher Primatenrang erhielt; ihm folgte ſpäter der von Toledo):

„Per Baeticam Lusitaniamque provincias salvis privilegiis,

quae metropolitanis episcopis detulit antiquitas, praesenti tibi auctoritate committimus augentes tuam hujus participatione ministerii dignitatem, relevantes nostras ejusdem remedio dispensationis excubias. Paternas igitur regulas et decreta a sanctis definita conciliis omnibus servanda mandamus. In his vigilantiam tuam, in his curam fraternae monitu exhortationis extendimus... Quoties universalis poscit religionis caussa ad concilium, te cuncti fratres evocante conveniant, et si quos eorum specialis negotii pulsat contentio, jurgia inter eos oborta compesce..... Quidquid autem illis pro fide et veteribus constitutis vel provida dispositione praecipies vel personae nostrae auctoritate formabis, totum ad scientiam nostram instructae relationis attestatione perveniat."

Entnehmen wir uns aus dieſen Worten den Umfang der Inſtruktion, welche den Primaten galt, und den Einfluß, welchen dieſe von vielen Biſchöfen als Ziel ihres Strebens betrachtete Stellung auf die Geltendmachung der Grundſätze Rom's haben mußte. Und warum ſollte ſich dieſer Einfluß nicht auch auf die Geſtaltung des Cultus erſtreckt haben, da wir deutlich aus dem Obigen geſehen haben, wie Rom den Cultus keineswegs als eine gleichgültige Sache angeſehen. So hatte ſich nun Rom in den Primaten eine hierarchiſche Mittelſtufe geſchaffen, vermöge deren es nicht nur auf die Beſchlüſſe der Provincial-, ſondern auch der Nationalconcilien Einfluß haben, ja auch ohne Kirchenverſammlung die Metropoliten ebenſo überwachen konnte, wie die Metropoliten ihrerſeits die ſammelnden und einigenden Brennpunkte für ganze Provinzen geworden waren. Das war alſo die Frucht der ſtrenge gegliederten und von Rom aus ins Intereſſe gezogenen Hierarchie, daß Rom in derſelben wiederum ein neues Mittel fand, ſeinen Plan in Beziehung auf Cultus und Liturgie für den Occident durchzuführen.

Von Nicolaus I. dürfen wir sogleich auf Gregor VII. übergehen, weil es ganz überflüssig scheint, weitere Notizen darüber zu geben, welches die Grundsätze und Bestrebungen der auf Nikolaus folgenden Päpste in Beziehung auf unsern Gegenstand gewesen. Obwohl sich ohne Zweifel bei genauerem Nachsuchen dieses oder jenes Detail finden ließe, welches unsrem Zwecke dienlich scheinen könnte, so ziehen wir es dennoch vor, gleich auf einen Mann überzugehen, der entschiedener und kräftiger als Alle vor ihm sein päpstliches Bewußtsein vor Freunden und Feinden ausgesprochen, und vermöge seines allumfassenden Geistes den Gegenstand, von welchem wir hier sprechen, unmöglich außer Acht lassen konnte.

Nachdem schon unter Papst Alexander II., dem Vorgänger Gregor's, ein gewisser Cardinallegat Hugo Candidus — wahrscheinlich im Auftrage des römischen Stuhles — in Spanien den Versuch gemacht hatte, den mozarabischen Ritus, welcher allen Wahrscheinlichkeitsgründen nach zwar keineswegs der älteste und ursprüngliche in Spanien gewesen, aber doch schon lange die alleinige Herrschaft gehabt hatte, zu verdrängen, griff Gregor VII. mit gewohnter Lebhaftigkeit den Gedanken wieder auf, und nahm nicht nur in den von den Bischöfen ihm zu schwörenden Eid auf, daß sie je in ihrem Bezirke den römischen Ritus befördern wollten, sondern wandte sich in der Sache auch an König Alphons VI., dessen Geneigtheit für seinen Plan er leichtlich daraus schließen konnte, daß die Gemahlin des genannten Königs, Constantia, als französische Prinzessin aus dem Hause Burgund, an den römischen Ritus gewohnt war. Nachdem er den König gewonnen hatte, wandte er sich erst an die Bischöfe Spa-

niens. Merkwürdig ſind aber ſeine Worte an den Biſchof Simeon: „His fulta praesidiis Romana te cupit scire ecclesia, quod filios, quos Christo nutrit, non diversis uberibus, nec diverso cupit alere lacte, ut secundum Apostolum sint unum et non sint in eis schismata: alioquin non mater, sed scissio vocaretur.“ Sofort wurde in Burgos unter dem Vorſitze des päpſtlichen Cardinallegaten Richard eine Kirchenverſammlung gehalten, auf der mit Zuſtimmung des Königs alle Biſchöfe die Einführung des römiſchen Ritus im ganzen Reiche billigten. Was Gregor aber hier zu einem glücklichen Ende geführt hatte, das verſuchte er auch mit demſelben Erfolge in Beziehung auf die ſlaviſche Kirche. Schon Johann XIII. (967) hatte das Bisthum Prag nur errichtet unter der Bedingung, daß nicht der ſlaviſche Ritus, ſondern der lateiniſche eingeführt werde. Auch war unter Papſt Hadrian II. ſchon ein Decret ergangen gegen den Gebrauch der ſlavoniſchen Sprache beim Gottesdienſt, in Folge davon aber die Unordnung zunächſt nur größer geworden, weil jetzt, da der römiſche, dort der ſlavoniſche Ritus herrſchte.

In den aus dem Briefe an König Alphons VI. hervorgehobenen Worten geht hervor, worin Gregor VII. die Nothwendigkeit eines und deſſelben Ritus für begründet erachte, darin nämlich, daß ſich die Einheit der Kirche, die Abſtammung von der gemeinſamen Mutter, von Rom nämlich, auch in der Einheit und Gleichförmigkeit des Gottesdienſtes repräſentiren müſſe. Uebrigens ſuchte er dieſem ſeinem Grundſatze hinſichtlich des Cultus auch eine hiſtoriſche Grundlage zu geben, was ihm nicht ſchwer fallen konnte, wenn er ſich einmal auf die Tradition berufen wollte. „Cum apostolus Paulus,“ Lib. VI. ep. 64, ſo lautet eine

merkwürdige Stelle in seinem Briefe an die spanischen Könige Alphons und Sancius (Sancho): „Hispaniam se adiisse significet, ac postea et episcopos ab urbe Roma ad instruendos Hispaniae populos a Petro et Paulo apostolis directos fuisse, qui destructa idololatria christianitatem fundaverunt, religionem plantaverunt, ordinem et officium in divinis cultibus agendis ostenderunt et sanguine suo ecclesias dedicavere, vestra diligentia non ignoret."

Mit Innocenz III. erscheint die päpstliche Machtvollkommenheit auf ihrem Gipfel. Rom ist jetzt das Auge des Erdkreises geworden, dem Nichts, auch das Kleinste nicht, entgeht. Wir glauben, daß nicht leicht ein Mann eine großartigere und umfassendere Thätigkeit entwickelt hat, als Innocenz, und halten uns überzeugt, daß solches Wirken nur deßwegen viele Feinde und Tadler findet, weil es den Meisten unfaßbar ist, weil sie vor seiner Höhe schwindeln, weil sie das unangenehme Gefühl, von solcher Erhabenheit erdrückt zu werden, nicht recht zu bemeistern im Stande sind.

Von Gregor VII. an dürfen wir die Einheit und Gleichförmigkeit des Ritus in der occidentalischen Kirche, mit andern Worten die Herrschaft des römischen Ritus im Abendlande als entschieden ansehen. Doch lohnt es sich gewiß der Mühe, die Wirksamkeit eines Innocenz III. in Beziehung auf den Cult zu erforschen, weil wir zum voraus annehmen können, daß er auch hierin wie in allem Andren Großes geleistet habe. Denn in seiner Anschauung vom Papstthume, welche übrigens damals die wesentlich gar nicht beanstandete war, lag es, daß „von der römischen Kirche alle Würde und für den Christgläubigen jede Vorschrift ausgehe, was einem

wohlgeordneten erbaulichen Gottesdienſte gemäß ſei*)." Die römiſche Kirche iſt ja nach Innocenz „Aller Mutter, das Haupt ſämmtlicher Glieder"; von ihr empfangen Alle Lehre, Leitung und Schutz. Dieſes Haupt, von welchem abzuweichen Frevel iſt, ordnet Alles, erwägt eines jeden Gliedes Wirkſamkeit und Beziehung zu den andern; bewahrt jedem die ihm angewieſenen Rechte und ſichert, ohne Neid den Andern, den Edleren ihre Vorzüge und Würde; wogegen Alle der überwiegenden Einſicht und oberſten Fürſorge des Hauptes ſich folgſam erzeigen ſollten. Wie aber die Gemeinde zu Jeruſalem für Petrus bat, ſo muß die geſammte Kirche unabläſſig für dieſes Haupt bitten. Das ſoll ja der als Fächer benützte Pfauenſchweif mit ſeinen zahlloſen Augen andeuten, daß Rom ohne Unterlaß auf jeden Winkel der chriſtlichen Welt ſein Auge gerichtet haben müſſe, um an allen Orten die Plane der höheren Weltordnung zu verwirklichen. Wo daher die Würde des Gottesdienſtes herabgeſetzt, und durch Poſſenſpiel die Stätte entweiht werden wollte, wo Wort und Bild dem menſchlichen Gemüthe den Ernſt der Ewigkeit verkünden ſoll, da zeigte ſich Innocenz im edelſten Sinne als Eiferer für das Haus Gottes, wie z. B. wenn er gegen die „ludi theatrales in Ecclesiis", die „ludibria spectaculorum" und die „monstra larvarum" in den polniſchen Kirchen ſpricht. Insbeſondere gaben die von allen Seiten und Enden an Innocenz gelangenden Anfragen über Cultgegenſtände (unter welchen ſich auch hie und da ſonderbare befinden mochten, wie z. B. wenn der Biſchof

*) Innocent. Ep. I. 316. b. Hurter, P. Innocenz III. Bd. III. S. 91.

von Orenſe anfragte, wie denn der Papſt anſtatt der Worte: „una cum famulo tuo papa nostro N.“ im Kanon der heiligen Meſſe ſage? dem großen Papſte Gelegenheit, dem Gebrauche der römiſchen Kirche überall Geltung zu verſchaffen, und ſo eine bis auf's Einzelnſte ſich erſtreckende liturgiſche Ordnung im ganzen Abendlande wie aus einem Guſſe herzuſtellen, obwohl er in unwichtigen und unbedeutenden Dingen auch keinen Anſtand nahm, auf die Gewohnheiten des Landes oder der Particularkirche zu verweiſen. Freilich mochte die Beſchaffenheit der Umſtände mancher Frage eine Wichtigkeit verſchaffen, die ſie vielleicht an ſich nicht hatte, wie z. B. jenen — von Innocenz wirklich einer Entſcheidung gewürdigten Fragen, ob ein Abt mit Biſchofsmütze und Handſchuhen die hohen Feſte feiern, und ein Domherr in beſonders bewilligtem Schmucke ſich am Altare einfinden dürfe *), wie wir ja wiſſen, daß auch im chriſtlichen Alterthume die Unterſchiede der verſchiedenen hierarchiſchen Würden genau beobachtet werden mußten, und dieſen an und für ſich geringfügig erſcheinenden Punkt der liturgiſchen Disciplin auch Concilien zu berückſichtigen nicht unter ihrer Würde erachteten **). Was nun aber aus der thatſächlichen

*) Mit Recht ſagt Hurter, daß ſolche Fragen päpſtlicher Entſcheidung nicht unwerther geachtet werden konnten, als königlicher Würde die Berathung, ob ein Regiment Kriegsknechte dieſes oder jenes äußere Abzeichen tragen möge. Vergl. Innocenz III. in 3. Band S. 96.

**) Wie z. B. das erſte Concil zu Braga a. 561. can. 9. verordnete, daß die Diaconen künftig die Stola über der Dalmatik tragen ſollten, damit man ſie von den Subdiaconen, die keine Stola trugen, unterſcheiden könne. *Harduin*, Collectio Concil T. III. p. 351.

Entſcheidung ſolcher den Cult betreffenden, auch auf das Kleine und Kleinſte ſich einlaſſenden Fragen hervorgeht, iſt, daß ſich Rom im ganzen Mittelalter nicht nur für berechtigt, ſondern auch für verpflichtet gehalten hat, den Cultus des ganzen Abendlandes zu ordnen und auf den römiſchen Typus zurückzuführen. Es wäre deßwegen auch überflüſſig, die Namen der folgenden Päpſte anzuführen, die für die Einführung des römiſchen Cultus in allen Ländern des Abendlandes viel gethan haben; zur Zeit eines Innocenz war in dieſer Beziehung ſo ziemlich Alles geſchehen, ſo daß nicht nur im Weſentlichen, ſondern auch in unbedeutender ſcheinenden Dingen des Cultus Rom die Norm angab.

Fragen wir nun aber, ob ſich die im Obigen vorgelegte Grundanſchauung Rom's je wieder geändert habe, ſo muß verneinend geantwortet werden. Auch in ſpäteren Jahrhunderten hat der römiſche Stuhl immer dieſelbe Stellung in Beziehung auf die Anordnung des Cultus im ganzen Occident einnehmen zu müſſen geglaubt; und bis auf den heutigen Tag ſind die Grundſätze Rom's in dieſer Beziehung dieſelben geblieben. Es iſt hier insbeſondere auf die 3 dem römiſchen Brevier vorgedruckten Bullen der Päpſte Pius V., Clemens VIII. und Urban VIII., ſo wie auf die dem römiſchen Rituale voranſtehenden Bulle des Papſtes Paul V. zu verweiſen, worin die Grundſätze des apoſtoliſchen Stuhles in claſſiſcher Weiſe niedergelegt ſind. Alle die genannten 3 Bullen ſtimmen überein einmal in dem Werthe, welcher auf die nach Ordnung und Regel eingerichtete Verwaltung des Liturgiſchen gelegt wird, ſodann in der — in allen mit ausdrücklichen Worten niedergelegten — Ueberzeugung, daß die Einheit der Kirche auch Einheit und

Gleichförmigkeit des Cultus verlange, endlich in dem — von Rom immer und überall festgehaltenen Grundsatze, daß der apostolische Stuhl über die genannte Einheit zu wachen, und, wo sie durch Unbild der Zeiten oder andere ungünstige Einflüsse, verloren gegangen, sie wieder herzustellen habe. „Cum in ecclesia catholica, a Christo Domino sub uno capite, ejus in terra Vicario, instituta, unio et earum rerum, quae ad Dei gloriam et debitum ecclesiasticarum personarum officium spectant, conformatio semper conservanda sit, tum praecipue illa communis, uni Deo una et eadem formula preces adhibendi, quae Romano Breviario continetur, perpetuo retinenda est, ut Deus in Ecclesia per universum orbem diffusa uno et eodem orandi et psallendi ordine a Christi fidelibus semper laudetur et invocetur," so beginnt die Bulle Urban's VIII. (gegeben unter dem 25. Jan. 1631) „divinam psalmodiam". Und Urban VIII. nennt die Sorge für die Cultangelegenheiten sogar geradezu „den ersten und besten Theil seines Amtes"... sollicitudo erga res sacras, quas primam et optimam partem muneris nostri censemus." In keiner aber von den angeführten Bullen ist die Androhung schwerer Strafen unterlassen gegen diejenigen, welche sich gegen die Aufnahme des römischen Ritus in Brevier und Ritual widerspenstig zeigen, oder auch nur Exemplare dieser Kirchenbücher drucken oder verbreiten würden, welche mit den vom päpstlichen Stuhle genau geprüften Auflagen nicht durchgängig harmoniren würden.

Das sind die Grundsätze und Anschauungen, welche hinsichtlich des Cultus Rom von jeher mit einer Standhaftigkeit festgehalten hat, daß dagegen, auch in unsren Tagen, die Neuerungssucht mit ihren unerleuchteten Aufklärungs-

trieben nicht aufzukommen vermochte: die ungeſtümen Wogen der Neologie, ſo hoch und ſtolz ſie auch gingen, haben ſich am Felſen gebrochen. Es handelt ſich nun um die Erledigung der zweiten Frage. —

II. Daß die Idee des Primats von Anfang an nicht nur in den Köpfen der römiſchen Biſchöfe lebte, ſondern als eine dem Chriſtenthum weſentliche von jeher eine von der ganzen Kirche anerkannte und ins Leben eingeführte geweſen, wird aus der Dogmatik und Kirchengeſchichte hier natürlich vorausgeſetzt. Es war aber nur eine nothwendige Folge von der Anerkennung jener „potior principalitas“ Rom's überhaupt, daß man dem apoſtoliſchen Stuhle auch in Fragen, die den Cult betreffen, die erſte Stimme ertheilte. Dies nemlich finden wir gewiſſermaßen ſchon in der Reiſe, welche der hl. Polycarp von Smyrna zu Papſt Anicet wegen der zwiſchen dem Orient und Occident beſtehenden Differenz hinſichtlich der Oſterfeier unternahm. Wenn aber hierüber ſich noch ſtreiten ließe, ſo giebt die genauere Prüfung der Thatſachen des unter Papſt Victor ernſtlicher ausgebrochenen Streites deutlich zu erkennen, daß die Auctorität des apoſtoliſchen Stuhles allgemein als die erſte und höchſte angeſehen und geachtet wurde (Beda Venerabilis ſagt, daß auf die geſchehene Aufforderung des Papſtes Victor hin Biſchof Theophilus von Cäſarea die Biſchöfe von ganz Paläſtina zuſammengerufen habe, um wegen der Frage der Oſterfeier ins Reine zu kommen, lib. de aequinoctio verno ad Wickredam Presbyterum), und nur deswegen der h. Irenäus ſich ſo viel Mühe gab, ſeinem Namen, wie Euſebius ſagt, ſchön zu entſprechen, weil er wohl begriff, was es um einen Bannſtrahl des Nachfolgers Petri geweſen wäre, und welch

gewaltigen Riß er in der Kirche Gottes gemacht hätte. Der letzte Zweifel aber darüber, daß wirklich die gesammte Kirche auch der ersten Jahrhunderte von der Stellung Rom's hinsichtlich allgemeiner Cultangelegenheiten keine andere Anschauung hatte, als die Päpste selbst, muß schwinden, wenn wir ins Auge fassen, wie endlich die der ganzen Kirche Verderben drohende Frage wegen der Osterfeier durch die ökumenische Synode von Nicäa entschieden worden. Allgemein nemlich stimmten die Väter dieser Synode für die allgemeine Einführung der bisher schon von der römischen Kirche und sonst von den meisten kirchlichen Provinzen beobachteten Gewohnheit, Ostern immer an einem Sonntage und zwar an dem ersten Sonntage nach dem Frühlingsvollmonde zu feiern, und weil die mathematischen und astronomischen Wissenschaften von Alters her in Alexandrien am meisten in Blüthe gewesen waren, so wurde dem Patriarchen dieser Stadt der Auftrag gegeben, den Cyclus des Osterfestes und darnach auch aller beweglichen Feste des Jahres auszurechnen und genau zu bestimmen und sodann zur Kenntniß des römischen Bischofes zu bringen, damit dieser sodann die Osterfeier und den ganzen computus ecclesiasticus der ganzen christlichen Welt zur Darnachachtung bekannt mache. „Quia memor dispensationis mihi creditae necesse habeo curas meas etiam in ea, quae sunt futura, praemittere, non improbe cupio clementiae vestrae studiis adjuvari, ut in ea observantia, quae certa semper ratione variatur, nihil possit erroris incurri. Paschate etenim festum, quo sacramentum salutis humanae maxime continetur, quamvis in primo semper mense celebrandum sit, ita tamen lunaris cursus est

conditione mutabili, ut plerumque sacratissimae diei ambigua currat electio, et ex hoc fiat plerumque, quod non licet, ut non simul omnis ecclesia, quod nonnisi unum esse oportet, observet. Studuerunt itaque sancti Patres, occasionem hujus erroris auferre, omnem hanc curam Alexandrino Episcopo delegantes, quoniam apud Aegyptios hujus supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia, per quam quamvis singulis dies praedictae solennitatis eveniret, sedi apostoli cae indicaretur, ut hujus scripti ad longinquiores ecclesias judicium generaliter percurreret —" ſo lautet eine Stelle im 64. Briefe Leo's d. Gr. an Kaiſer Martianus, und aus dem 11. Briefe des Papſtes Innocenz I. an Aurelius den Biſchof von Carthago geht ganz deutlich hervor, daß der apoſtoliſche Stuhl die Zeit der Oſterfeier zunächſt dem Primas eines bedeutenderen Kirchengebietes bekannt machte, mit dem Auftrage, für die weitere Publication in dem ihm untergebenen Kirchenſprengel zu ſorgen, was eben in der Weiſe geſchah, daß zunächſt wiederum nur die Metropoliten (wie ganz deutlich aus dem 1. Canon des Concils von Orleans hervorgeht i. J. 541) in Kenntniß geſetzt wurden. Uebrigens war ſchon vor dem Concil von Nicäa dieſe päpſtliche Vollmacht, das Oſterfeſt chronologiſch zu beſtimmen, anerkannt, denn der erſte Canon der erſten Synode von Arles lautet: „primo loco de observatione paschae Dominici, ut uno die et uno tempore per totum orbem a nobis observetur et juxta consuetudinem literas ad omnes Tu (d. h. der Papſt Sylveſter, an welchen die Acten der Synode gerichtet waren) dirigas."

Zwar kamen allerdings Fälle vor, in welchen die Alexandriner dem Papſte die Zeit der Oſterfeier nicht zu ſeiner

Zufriedenheit bestimmten, und trotz der von Rom aus erhobenen Einsprache auf dem Ergebnisse ihrer Berechnung verbleiben zu müssen glaubten, wie dies namentlich unter dem Pontificate Leo's d. G. zweimal der Fall war [1]); aber offenbar beruhte die alexandrinische Hartnäckigkeit auf weiter Nichts, als auf dem zweifellosen Bewußtsein, die diesfällige Frage richtig gelöst zu haben, aus welchem Grunde dann auch Leo weislich nachgab. Auch wiederholte sich der Streit wegen der Paschafeier, wenn auch in etwas andrer Weise, in Schottland und England im 6. und 7. Jahrhundert, und den Ausschlag gab ebenwiederum die Auctorität Rom's, gegen die der König jener Reiche aus dem Grunde nichts wagen oder thun zu dürfen glaubte, weil er sonst fürchten müßte, von dem Himmelspförtner S. Petrus abgewiesen zu werden [2]), in welcher höchst naiven Ausdrucksweise die Ehrfurcht jener Zeiten vor dem Stuhle des hl. Petrus und seinen Anordnungen sich deutlich ausspricht. Aus der detaillirten Beschreibung des ganzen Streites geht ebenso ganz deutlich hervor, daß die Vertheidiger der von der römischen abweichenden Praxis immer, wenn auch irrthümlich, sich auf die Auctorität Rom's beriefen, und in demselben Augenblicke die Waffen streckten, in welchem sie dieses ihres Irrthums sich überwiesen sahen. Man sieht übrigens, daß, wenn später von Rom die Verbesserung des Kalenders und der Zeitrechnung ausgegangen ist, die Metropole der Christenheit hier durchaus nichts Neues vor ihr Forum gezogen hat. —

1) Cf. Natalis Alex. Hist. Eccl. Dissert. V. art. VII. Sec. II.

2) „ne forte me adveniente ad fores regni coelorum non sit, qui reseret, averso illo, qui claves tenere probatur.“ Natalis Alex. l. c. articul. VIII.

Gehen wir ferner auf die Geſchichte der Einführung der römiſchen Liturgie im Abendlande ein, ſo werden wir überall den Satz beſtätigt finden, daß die Päpſte nie auf dem Wege des Zwanges und der Gewalt ihren Zweck erreichen wollten, ſondern einzig und allein die ihrem Unternehmen allerwärts günſtige herrſchende Stimmung benutzten, und ſo im eigentlichen Sinne secundo flumine ſchwammen. Es konnte nemlich nicht lange dauern, daß die in den verſchiedenen Ländern des Occidents allmälig eingeriſſene Ungleichheit und Verſchiedenheit der Cultusformen ſich als Mangel zu fühlen gab, namentlich wo dieſe Ungleichheit die heiligſte und ehrwürdigſte Handlung, das Meßopfer betraf, und wir ſehen deßwegen ſchon in den früheren Jahrhunderten ſowohl ganze Kirchenverſammlungen als einzelne, durch Energie und Frömmigkeit hervorragende Perſönlichkeiten ihre Aufmerkſamkeit dem Zwecke der Uniformirung des Cultus zuwenden; aber immer galt Rom für den Sitz, welcher den Faden der apoſtoliſchen Tradition ununterbrochen und unverfälſcht fortgeleitet und behauptet habe, weßhalb denn auch in causis majoribus et gravioribus auch auf dem Gebiete des Cultus dort ſich Rathes erholt wurde. Die Synode von Braga vom Jahre 561 hat einen Beſchluß: „placuit, ut eodem ordine Missae celebrentur ab omnibus, quem Profuturus quondam hujus metropolitanae ecclesiae Episcopus ab ipsa apostolicae sedis auctoritate accepit scriptum [1]).“ Auf was für ein Factum iſt nun hier Bezug genommen? — Darauf, daß Biſchof Profuturus von Braga früher ſchon bei Papſt Vigilius wegen des ordo Missae, der Oſterfeier und andrer liturgiſcher Gegenſtände Anfrage geſtellt hatte, worauf ihm

1) Harduin, l. c. T. III. p. 351. cp. 4.

der Papſt namentlich den römiſchen Meßcanon überſchickte, damit dieſer unverändert das ganze Jahr hindurch beibehalten werde, höchſtens mit einigen kleinen Zuſätzen je an den höchſten Feſttagen des Jahres. Zwar folgten deßwegen die ſpaniſchen Kirchen noch keineswegs dem römiſchen Ritus, der erſt durch die Bemühungen Gregor's VII. in Spanien Aufnahme fand; aber wir ſehen doch aus dem Dargelegten, wie Rom in ſeinem Streben, Einheit des Cultus herbeizuführen, immer bereitwilliges Entgegenkommen fand, und wenn auch unter Gregor VII. ſpäter die Einführung des römiſchen Ritus auf bedeutende Schwierigkeiten ſtieß, insbeſondere wegen der Renitenz des niederen Clerus und des Volkes, ſo war es wiederum Alphons VI., der dem Streben des großen Papſtes allen möglichen Vorſchub leiſtete, und die Biſchöfe ſeines Reiches der römiſchen Weiſe günſtig ſtimmte.

Von jeher hat einen der wichtigſten Gegenſtände für die Berathung und Entſcheidung der Provinzialſynoden der Cultus gebildet, wie ſich aus dem oberflächlichſten Durchgehen der daſelbſt feſtgeſetzten Canones ergiebt. So laſſen ſich auch Provinzial- und Nationalconcilien des fränkiſchen Reiches, bis auf die Zeiten der Karolinger, namhaft machen, in welchen über liturgiſche Fragen entſchieden worden. Stets wurde die große Verſchiedenheit im Rituellen als ein Uebel angeſehen, dem aus Kräften geſteuert werden müſſe, und wenigſtens vor der Hand darauf gedrungen, daß eine ganze Provinz hinſichtlich der Cultordnung dem Typus der Metropolitankirche folgen ſolle. Fragen wir aber, wie auch in Gallien endlich die römiſche Liturgie obgeſiegt hat, ſo muß anerkannt werden, daß es dahin ohne das Entgegenkommen und die energiſche Verwendung Carl's d. Gr. und ſeiner

Nachfolger nicht so leicht gekommen wäre. So war es also Carl d. Gr., durch dessen Bemühungen die gregorianische Liturgie an die Stelle der gallicanischen im fränkischen Reiche trat; es war derselbe Carl, der zur Verbesserung des Kirchengesanges (der damals bekanntlich dem Geheul der Thiere nicht unähnlich gewesen sein soll) Sänger aus Rom berief, die natürlich keinen andren als den gregorianischen Gesang einführten; es geschah unter demselben Carl und seinen Nachfolgern, daß einige Feste, die von Rom ausgegangen waren, auch in den Kalender der fränkischen Kirche eingetragen wurden. Wir sehen hier, wie große christliche Fürsten Alles thaten, was in ihren Kräften stand, um den römischen Cult zu einem abendländischen zu machen. In der That mußte dies auch in dem Interesse jenes Fürsten liegen, der seinen Scepter in dem Sinne zum materiellen Mittelpunkte der gesammten Reiche des Abendlandes erheben wollte, in welchem er sich den Bischofssitz von Rom als geistigen und geistlichen Mittelpunkt derselben dachte, denn welcher tieferen Einsicht hätte es je entgehen können, daß die Einheit im Geiste die sicherste Stütze der sichtbaren Einheit sei, und daß demnach, was jene fördert, auch dieser zum Besten gereichen müsse.

In der Regel muß immer der Umstand, von wo aus der Samen des Christenthums in ein Land getragen worden, über die Gestalt des Cultus, wie sie sich daselbst ausgebildet hat, entschieden haben. Wenn also von Rom aus die Wiederanpflanzung des Christenthums in England und Deutschland erfolgt ist, so wird es jeder Vernünftige natürlich und in der Ordnung finden, daß römische Missionäre in die genannten Länder keine andre, als die Liturgie der römischen Mutterkirche einführen konnten, und wer über-

haupt den Begründern der christlichen Religion in heidnischen Gegenden zumuthen wollte, sie hätten die Liturgie in der Landessprache vornehmen sollen, der verwechselt jene Zeiten, in welchem der Hauptaccent auf dem Leben ruhte (das Leben beruht aber immer und überall auf der Tradition), mit den modernen Zeiten, in welchen es dem Gelehrten gegeben ist, auf seinem Studier- und Schreibtische eine Liturgie zu improvisiren. Wie also die hh. Kilian, Willibrord, Suidbert, Ewald, Bonifacius für ihre geistliche Functionen da, wo sie das Evangelium verbreiteten, keine andre, als die römische Sprache kannten, so konnte auch von keiner andren Liturgie bei ihnen die Rede sein, als von der römischen, und ich denke, die heidnischen Stämme, in deren Wälder hinein sie das Licht Jesu Christi getragen haben, werden es ganz in der Ordnung gefunden haben, daß ihre Apostel bloß aus dem Ihrigen nahmen. Ja die Bekehrten gingen vielfach noch weiter als ursprünglich in der Intention der Bekehrenden gelegen hatte, indem die Synode von Frankfurt v. J. 794 dem Vorurtheil, daß man nur in drei Sprachen zu Gott beten dürfe, ausdrücklich begegnen mußte [1]). So sind auch in England die Nachfolger des hl. Augustin zunächst ohne Veranlassung von Seiten Rom's fortgeschritten auf der von Augustin eingeschlagenen Bahn, indem sie die von Letzterem, nach dem Willen Rom's, noch beobachteten Rücksichten gegen die früher üblichen religiösen Gebräuche fallen ließen, wie namentlich von dem Erzbischofe Malachias der hl. Bernard bezeugt, sein Streben sei dahin gegangen, überall den römischen Brauch zu pflanzen. Und wenn auch Anselm von Canterbury die auch zu seiner Zeit noch bestehenden

1) Harduin, l. c. T. IV. p. 909. can. 52.

Verſchiedenheiten hinſichtlich des Ritus der hl. Meſſe eher „im Frieden einträchtig dulden, als mit ärgernißgebendem Zerwürfniſſe verdammen zu müſſen“ glaubt, ſo läßt er doch ſeinen innigen Wunſch, daß „in der ganzen Kirche auf eine übereinſtimmende und einträchtige Weiſe die Sacramente verwaltet werden ſollten“, nicht verkennen [1]), und man ſieht gerade hieraus, wie der große engliſche Erzbiſchof in dieſer Materie ganz dieſelbe Anſicht hat, wie Gregor d. Gr., aber auch derſelben Umſicht nicht ermangelt. Alſo wiederum zwei bedeutende Auctoritäten, Malachias und Anſelm, der Anſchauungsweiſe des römiſchen Stuhles in Sachen des Cultus nicht nur nicht entgegen, ſondern innigſt conform!

Weniger Beweiskraft für unſern Zweck wird man wohl in der Thatſache zu erblicken geneigt ſein, daß der hl. Erzbiſchof Carl Borromäus einige, wenn auch weniger erhebliche, Aenderungen des in Mailand ſeit uralter Zeit üblichen ambroſianiſchen Ritus zu Gunſten der Conformität mit dem römiſchen angeordnet hat. Nun war zwar allerdings der h. Carl ein Nepote des Papſtes, und es iſt ſo natürlich, daß die römiſchen Sympathien in ihm vorwiegten, aber hoffentlich wird dieſem ausgezeichneten Kirchenlichte Jedermann ſo viel Einſicht zutrauen, daß er nur ſolche Veränderungen an der ambroſianiſchen Liturgie anbrachte, die er für wirkliche Verbeſſerungen hielt, ſo daß eben auch er als Zeuge für die Vortrefflichkeit und Vollendung der römiſchen Liturgie erſcheint. — Es iſt oben von der Einführung des lateiniſchen Ritus an die Stelle des ſlavoniſchen die Rede geweſen. Von wem ging nun auch hier die erſte Anregung aus? — Weil dem benachbarten Erzbiſchofe von Salzburg die Ab-

1) Lib. de sacram. div. cap. 1.

weichung von der allgemeinen Sitte der Kirche, wonach die beiden Heiligen Cyrill und Methodius in den von ihnen bekehrten Ländern in slavischem Idiom die heiligen Mysterien begingen, bedenklich erschien, so machte er deßhalb Anzeige bei dem römischen Stuhle. Und als später unter Johann VIII. und Alexander II. die Sache wiederum zur Sprache kam — nachdem Rom in die slavonische Liturgie eingewilligt hatte, waren die slavischen Kirchen selbst uneins geworden, indem mehrere derselben, namentlich in Dalmatien und Illyrien, den lateinischen Ritus aus eigenem Antriebe befolgten, so daß der römische Legat, der zu Spalatro i. J. 1070 eine Synode hielt, das Verbot der slavischen Sprache beim Gottesdienste leicht durchsetzen mochte.

Mit Gregor VII. können wir die Einführung des römischen Ritus im Occidente als vollendet ansehen. Wir brauchen deßwegen auch zur Beantwortung der beiden ersten Fragen, die wir uns gestellt haben, kaum weiter zu gehen. Nur ein Factum soll noch erwähnt werden, mit dem wir schließen können. In der 25. Sitzung bestimmte die Synode von Trient, daß die Herausgabe des Missale und Breviers dem apostolischen Stuhle sollte überlassen werden, womit ausdrücklich anerkannt ist, daß in liturgischen Fragen Rom die erste Stimme habe, und Gesetz und Anordnung von da ausgehe. Hierüber haben denn auch solche Männer der neueren Zeit, die einmal als Theologen und Kirchenfürsten allein einen historischen Namen haben, nie anders geurtheilt.

Es bleibt nun noch übrig, die Resultate des im Bisherigen geschichtlich Erforschten darzulegen oder vielmehr kurz zusammenzustellen. Wir haben vor Allem gefunden, daß die Behauptung, Rom habe seine Liturgie dem Occidente auf

dem Wege der Gewalt und der Anmaßung aufgedrungen, ein Beweis entweder grober Ignoranz, oder großer Bosheit genannt werden muß. Daß Rom von Anfang an die Einheit und Gleichförmigkeit der Liturgie im ganzen Occident herzustellen bemüht gewesen, muß zugegeben werden; die Quelle dieses Strebens aber war nie blinde Herrschsucht, überhaupt nicht Leidenschaft, sondern tiefbegründete Ueberzeugung, daß jene Einheit des Cult's sich derjenigen Kirche zieme, die Eins im Glauben dasteht, und von der Allgemeinheit des Princips den Namen der katholischen trägt. Daß sich aber die Päpste um die Sache angenommen haben, hatte einmal darin seinen Grund, daß sie hinsichtlich des Cultus groß dachten, weit entfernt von jener Flachheit, die im Cultus Alles für beweglich und den bloßen Charakter der Zeit an sich tragend hält, und deßwegen auch sehr unwichtig scheinenden liturgischen Fragen ein Interesse abzugewinnen wußten, und zum zweiten in ihrem Bewußtsein des Primates.

Sodann fußten sie sich in ihrem Verlangen, daß die römische Liturgie überall aufgenommen werden solle, wie oben z. B. an Gregor VII. nachgewiesen worden, auf eine Art von historischem Rechtstitel, indem sie in der Annahme jener Liturgie im Grunde nichts, als ein Zurückkommen auf die Weise des Alterthums sahen. Von Rom aus — in dieser historischen Anschauung lebten die Päpste — sei der Same des Christenthums in alle Länder des Occidents getragen worden, deßwegen müsse auch von Rom aus Gesetz und Weise der Gottesverehrung für den ganzen Occident ausgehen. Daß aber das Streben der Päpste, im ganzen Occident die römische Liturgie einzuführen, mit solchem Erfolge gekrönt war, wie konnte dies je ihre Anmaßung und

Leidenſchaftlichkeit bewirken, da ja jeder auch nur einigermaßen kluge Mann weiß, daß in Sachen der Religion, wenn es ſich um Abſchaffung des Alten, dem Volke lieb und werth Gewordenen, handelt, Gewaltthätigkeit nie etwas ausrichtet, wohl aber kluges und umſichtiges Verfahren und einſichtsvolles Benützen der einem ſolchen Zwecke förderlichen Anknüpfungspunkte in der Geſinnung des Volkes? Nein, das beinahe allgemeine Entgegenkommen von Seiten ſowohl der chriſtlichen Fürſten, als der erleuchtetſten und helldenkendſten Biſchöfe der abendländiſchen Chriſtenheit war es, wodurch Rom ſo mächtige Bundesgenoſſen und Vertheidiger ſeiner Intention fand, und in ſeiner übrigens auch ſonſt wohlbegründeten Ueberzeugung beſtärkt und bekräftigt wurde. Wie alſo die Annahme, daß durch die Handlangerſchaft des falſchen Iſidor Rom ſeine mittelalterliche Stellung, der ganzen Chriſtenheit zum Trotz, ſich erworben habe, bereits zu den verſchollenen gehört, ſo muß gewiß auch die Meinung, daß die römiſche Liturgie durch weiter nichts, als einige gewaltthätige Decrete der Päpſte dem Abendlande aufgedrungen worden ſei, als jener verſchollenen Periode angehörend betrachtet werden, welche über Alles, was Rom gethan, oder was von Rom kommt, unbedingt den Stab brechen zu müſſen glaubte. Warum aber, wenn einmal von der Ueberzeugung ausgegangen wurde, daß Einheit in Sachen des Cultus herrſchen müſſe, das ganze Abendland zu der Ueberzeugung fortſchritt, daß das Band dieſer Einheit in Rom geknüpft werden müſſe, das entſchied ſich nicht nur aus der allgemein anerkannten „potior principalitas“ der römiſchen Kirche, ſondern auch aus der tiefen Einſicht in die objectiven Vorzüge des römiſchen Cultus. —

III. Gehen wir endlich an die Entscheidung der Frage, was denn vom Standpunkte der katholischen Wissenschaft über die Ansichten und Bestrebungen Rom's hinsichtlich der Einheit und Gleichförmigkeit des Cultus geurtheilt werden müsse, so tragen wir gar kein Bedenken, den Standpunkt, den hierin die Päpste von Anfang an eingenommen und in diesem Augenblicke noch festhalten, für den wahren zu erklären.

Die von Rom gewünschte und durchgesetzte Einheit der Liturgie ist keine so pedantische und monotone, daß aller Reichthum der Lebensentfaltung und aller Reiz der Abwechslung dadurch abgeschnitten wären. Noch besteht der ambrosianische Ritus in Mailand; noch bis auf den heutigen Tag findet sich in S. Marcus zu Venedig die sg. Liturgie des h. Marcus. Die unirten Griechen sollen, so verlangt es Rom selbst, bei ihrem Ritus bleiben, denn so wenig ein lateinischer Priester sich des griechischen Ritus, eben so wenig darf ein griechischer sich des lateinischen bedienen; der Grieche soll also im Sauerteige celebriren, soll den Zusatz des „filioque" weglassen, wenn er nur am Dogma festhält, und nicht, wie die schismatischen Griechen, wegen des gegentheiligen Gebrauchs die römisch-katholische Kirche der Ketzerei bezüchtigt. Annoch besteht die von dem großen Cardinal Ximenes wieder ins Leben gerufene und vom Papst Julius II. feierlich bestätigte mozarabische Liturgie. In Frankreich herrscht noch jetzt große Verschiedenheit hinsichtlich des Liturgischen, namentlich in Folge der Nichtannahme der Trienter Beschlüsse hinsichtlich der Disciplin, was übrigens in neuester Zeit, wo der Gallicanismus seine Rolle ausgespielt hat, als Mangel empfunden zu werden beginnt. Daß die Congregation der hh. Gebräuche ausdrücklich erklärt hat, überhaupt nur litur-

giſche Mißbräuche, keineswegs aber „immemorabilis ecclesiarum consuetudines, maxime si immemoriabilis consuetudo legitime praescripta sit“, aufheben zu wollen, gehört ebenfalls hierher. Ferner iſt da, wo das Tridentinum allſeitig angenommen worden, zwar das römiſche Miſſale mit völliger Ausſchließung und Abſchaffung entgegenſtehender Gebräuche oder Formeln bei Darbringung des hl. Opfers in Anwendung; was aber das Rituale betrifft, ſo iſt ja bekannt, daß jede Diöceſe ein eigenes hat oder haben ſoll, das zwar ganz und gar auf der Grundlage und nach dem Typus des römiſchen verfaßt ſein muß, in unweſentlichen Punkten jedoch auch dem Princip der Beſonderheit, beſonders durch untergeordneten Gebrauch der Landesſprache, Rechnung tragen darf. — Was die Feſte anlangt, ſo ſind zwar die diesfälligen Rechte der Biſchöfe ſehr beſchränkt, indem dieſe Sache überhaupt und im Allgemeinen als eine major und gravior immer vor das Tribunal des Papſtes gezogen wird, doch giebt es auch, abgeſehen von den Feſten der Patrone und der Kirchentitel, beſondere Feſte ex indulto apostolico für einzelne Kirchenprovinzen. Und wer weiß endlich nicht, daß in Beziehung auf gewiſſe außerordentliche Andachten der Gebrauch keiner Diöceſe dem einer andern ganz gleich ſteht, ja daß am Ende durch die hierin herrſchende wenigſtens theilweiſe Verſchiedenheit ſogar der einzelnen Pfarreien eine jede Diöceſe mehr oder weniger das Bild eines buntbewegten Lebens darſtellt? Zum deutlichen Beweiſe, wie unklar ſich ſo oft diejenigen ſind, welche die abgedroſchene Einförmigkeit des katholiſchen Ritus beklagen, während doch jeder Unterrichtete weiß, wie große Mannigfaltigkeit des particularen und individualen Lebens neben der weſentlichen Einheit beſtehen

kann und wirklich besteht. Deßwegen wird auch der ganz kirchlich gesinnte Theologe, der auch nicht einen Zoll Erde mit den Ritusstürmern der Nationalkirche gemein haben möchte, von Herzen in den Satz einstimmen: „Si Romae fueris, Romano vivito more. Si fueris alibi, vivito sicut ibi.“

Die durchgeführteste und strengste Einheit des Ritus im Abendlande besteht ja, wie bekannt ist, hinsichtlich des Meßopfers; doch haben in Folge einer päpstlichen Indulgenz von Pius V., wonach die wenigstens 200 Jahre vor dem durch denselben Papst eingeführten Meßbuche bestandenen particularen Gebräuche fortan bestehen dürfen, auch heutzutage noch mehrere Kirchen und religiöse Orden, wie z. B. die Karthäuser, Carmeliten und Dominicaner, ihre eigenthümlichen Gebräuche. Und da dies von andren Bestandtheilen des Cultus ohnehin gilt, so erhellt leicht die Unkenntniß derjenigen, welche unter der Einheit des römisch-katholischen Cultus nichts Andres, als die langweiligste Einerleiheit sich vorstellen.

Und wenn es sich nun um ein Urtheil handelt über die hinsichtlich der Einheit des Cultus von Rom gehandhabten Grundsätze, so hat sich zu Gunsten derselben die allgemeine Kirche bereits auf der letzten Kirchenversammlung ausgesprochen, und der positive Theolog kann deßwegen nur das als seine Aufgabe anerkennen, jene Grundsätze aus der Natur der Sache selbst abzuleiten. Wir können hier nicht umhin, in Beziehung auf das kritische Moment der Liturgik eine Bemerkung zu machen, die vielleicht nicht ganz am unrechten Platze ist. Man verlangt, daß die Liturgik des kritischen Elementes nicht entbehre, und ohne Zweifel mit vollkommenem Rechte. Dabei ist aber immer zu bedenken,

daß das kritiſche Element, worunter Nichts andres, als der auf Reinigung von alten Mißbräuchen und auf Einführung des wahrhaft Zweckgemäßen gerichtete Geiſt zu verſtehen, am vollkommenſten und kräftigſten in der Kirche ſelbſt lebt, welche ſich in der Congregation der hh. Gebräuche das competente Organ der Verbeſſerung des Fehlerhaften und Ueberwachung des Beſtehenden ſelbſt geſchaffen hat, weßwegen die Wiſſenſchaft von dieſer wahrhaft zu Recht beſtehenden Auctorität und ihren Ausſprüchen und Entſcheidungen nie Umgang nehmen und am allerwenigſten ſich ſelber als ein höher ſtehendes Tribunal anſehen darf, an welches in letzter Inſtanz appellirt werden könnte.

Jene Eigenſchaft der Kirche nun aber, vermöge welcher die Einheit des Cultus als Bedürfniß erſcheint, iſt ihre Allgemeinheit und Katholicität. Es iſt dies freilich kein ſolches Bedürfniß, ohne deſſen Befriedigung ſie nicht beſtehen kann, denn wenn auch die Kirche immer geweſen, ſo verhält es ſich doch anders mit der Einheit des Cultus; aber wohl ein Bedürfniß, das auf einer gewiſſen Stufe der Entwicklung immer hervortritt und hervortreten mußte. Der Primat war immer, die Kirche war von Anfang an, das Bewußtſein von beiden aber entwickelte ſich ſucceſſive; ebenſo liegt die Einheit des Cultus in der Idee der katholiſchen Kirche, und dem Primat immanent iſt das Streben, dieſe Einheit zu verwirklichen, aber nur ſtufenweiſe konnte das in immer beſtimmteren Umriſſen hervortretende Bild der Kirche auch den zu ſeiner Vollendung gehörenden Zug, die liturgiſche Einheit, in ſich aufnehmen, und von Jahrhundert zu Jahrhundert deutlicher und entſchiedener mußte das nach und nach aufgegangene Bewußtſein des Primats auf die Con-

sequenz hindrängen, daß Rom die Aufgabe gesetzt sei, die Einheit des Cultus zu verwirklichen und die verwirklichte zu hüten. Demnach müssen wir in der im Ganzen mit wenigen Ausnahmen bestehenden Einheit der Liturgie im Occident das dem Begriffe Entsprechende finden, während wir in den immerhin nicht zu übersehenden Schwierigkeiten das Recht der Einzelheit und Besonderheit erkennen, das in einem lebenskräftigen Organismus nie absorbirt werden darf. Wenn aber insbesondere in Beziehung auf den Meßritus die Forderung der Einheit mit besonderer Strenge geltend gemacht wird, so rechtfertigt sich dies dadurch, daß das hl. Opfer Spitze und Mittelpunkt des ganzen Cultus ist, die Katholicität der Kirche sich also dadurch wirklich in hell glänzendem Lichte zeigt, daß das hl. Opfer nicht nur dem Wesen, sondern auch der Form nach auf dem ganzen Erdkreise dasselbe ist.

Das weiß denn auch jeder wahre Katholik aus innigster Lebenserfahrung, daß er die Allgemeinheit seiner Kirche in Folge der Anschauung ihrer Einheit im Cultus am lebendigsten fühlt. Wie wäre es möglich, daß ihm nicht höher sein Herz schlüge, wenn er in den verschiedensten Theilen der Welt, wo Sprache und Volkssitte vielleicht sehr wenige Aehnlichkeitspunkte mehr aufweisen, nicht nur denselben kostbarsten Edelstein seiner Kirche, das hl. Opfer, findet, sondern überdies ganz in derselben Fassung? Und der Priester insbesondere, muß er nicht das Glück, der allgemeinen Kirche anzugehören, da tiefer empfinden, wenn er die heiligste und erhabenste Handlung der Religion ungehindert in allen Ländern und unter allen Nationen verrichten kann, ohne durch die Verschiedenheit der Sprache und die Unkenntniß der übrigen Weise des Landes gehindert zu sein!

Also Einheit des Cultus muß sein: so verlangt es der Begriff der Katholicität. Daß aber, wenn dies einmal anerkannt ist, auch zugegeben werden muß, daß Rom diese Einheit bestimmen müsse, wird keines weiteren Beweises bedürfen. Rom hat sich hiebei, wie aus Obigem erhellt, immer auf eine Art von historischem Rechtstitel berufen, wonach nemlich von ihm aus die Bekehrung des ganzen Occidents erfolgt sei. Wir enthalten uns eines näheren Eingehens auf die Historie, und bemerken nur kurz, daß jene Meinung, wonach auch in jenen Ländern, in welchen in späteren Jahrhunderten erwiesenermaßen ein andrer als der römische Ritus in Gebrauch war, Anfangs dieser geherrscht habe, sich auf einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bringen läßt, wie aus Binterim's gründlichen Nachweisungen über diesen Punkt deutlich hervorgeht.

Und nun erübrigt nur noch Ein Punkt, hinsichtlich dessen wir uns kurz fassen können. Ein wichtiger Grund, warum wir das Bestehen des römischen Cultus im ganzen Abendlande als Vorzug und Gut betrachten müssen, liegt in der Vollendung der römischen Ritusformen. Das war ja immer auch ein Hauptgrund, warum Fürsten und erleuchtete Kirchenvorsteher der römischen Liturgie so günstig gestimmt sich zeigten: sie erkannten nemlich, daß die römische Kirche vor allen anderen die große und würdige Aufgabe, einen würdigen Dienst des lebendigen Gottes ins Leben zu rufen, auf eine Weise gelöst habe, wie sie der Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit durchaus entspricht. Die römische Kirche hat von Anfang an ein so gewissenhaftes Festhalten an dem von den Aposteln und den ersten Zeiten Ueberlieferten an den Tag gelegt, daß man auch in Sachen des

Cultus mit Recht urtheilte, das von Rom Gegebene oder Empfohlene ruhe auf apostolischem Grund und Boden, oder habe wenigstens die ehrfurchtgebietende Auctorität des graueſten Alterthums für ſich. Das iſt ein Vorzug des römiſchen Cultus, der die Gemüther für denſelben ſtimmte. Der andre aber, beſtehend in der der Idee entſprechenden Form, konnte allein im Stande ſein, gerade die trefflichſten Männer alter Zeiten für die römiſche Liturgie in einer Weiſe zu begeiſtern, daß ſie für die Einführung derſelben in den Particularkirchen keine Mühe ſparten. In der That aber haben auch die außer der Kirche Stehenden hierin nie anders geurtheilt, indem jeder Proteſtant, der den katholiſchen Cult auf dem Culminationspunkte ſeines Glanzes und in der Vollendung ſeiner Form anſchauen will, ſeinen Blick auf Rom richtet. Indem alſo der Occident die römiſche Liturgie gleichſam einſtimmig angenommen hat, iſt er einem Ausſpruche des Apoſtels gefolgt, welchen die der ſogenannten freieren Richtung folgenden Theologen häufig im Munde führen, dem Worte: „Prüfet Alles, das Gute aber behaltet.“ — Faſſen wir alſo Alles kurz zuſammen, ſo zeigt die genauere geſchichtliche Betrachtung des vorliegenden Gegenſtandes, daß alle die Vorwürfe, welche gegen Rom wegen Einführung ſeiner Liturgie im ganzen Occident erhoben zu werden pflegen, in Nichts zerfallen, daß im Gegentheil auch hierin Rom ſeine richtige Stellung erkannt und diejenigen Grundſätze gehandhabt hat, welche aus der Natur der Sache mit Conſequenz hervorgehen.

Repetent Maſt.

II.

Recenſionen.

1.

Commentar über die Pſalmen. Von E. W. Hengſtenberg, Dr. und Prof. der Theologie zu Berlin. Erſter Band, 1842, zweiter Band, 1843. Berlin bei L. Oehmigke. Preis: 6 fl.

Einen Commentar über die Pſalmen hat Hr. H. ſchon vor einer Reihe von Jahren herauszugeben ſich vorgenommen, wurde aber ſeit dem J. 1830, wo er ſich bereits an die Arbeit machen wollte, durch dringendere Geſchäfte daran gehindert. Er hofft daher zunächſt wenigſtens ſo viel, daß ſeine „Arbeit ſich als eine ſolche kund geben werde, die lange Zeit hindurch mit Luſt und Liebe gepflegt wurde“ (Vorw.). Ref. hält dieſe Hoffnung nicht für eine ganz unbefugte, wenn er gleich nachher ſich einige Ausſtellungen erlauben muß.

Was jedoch an dem Commentar zunächſt Lob verdient, iſt vor allem ſeine poſitive Haltung und die Ueberzeugung von der Inſpiration und Göttlichkeit der heiligen Schriften,

so wie die Achtung vor historischen Zeugnissen, namentlich vor den historischen Angaben, in den Psalmenüberschriften, und was damit zusammenhängt, die oft glückliche Beseitigung rationalistischer Willkührlichkeiten in Bestimmung der Entstehungszeiten und Verfasser einzelner Psalmen. Dazu kommt, daß die historisch richtige Beziehung mancher Psalmen auch eine im Ganzen richtige Auffassung derselben nach Inhalt und Zweck zur Folge hatte, wenn auch die Deutung dieser oder jener Einzelnheiten noch manchem Zweifel unterliegen mag. Ueberdieß verdient auch das Bestreben Anerkennung, dem Commentar praktische Brauchbarkeit zu geben, oder, wie die Vorrede sich ausdrückt, ein „ascetisches Element" durch denselben hindurchgehen zu lassen, obwohl sich voraussehen ließ, daß es „Grund zu manchen Vorwürfen abgeben werde." Endlich ist auf die philologische Seite des Buchs große Aufmerksamkeit und Sorgfalt verwendet worden und manche dießfallsige kurze Bemerkungen und ausführliche Erörterungen sind aller Beachtung werth.

Haben wir aber hiemit den Verdiensten der vorliegenden Leistung Hrn. H.s die gebührende Anerkennung gezollt, so möge es auch gestattet sein, Einiges von dem zu berühren, was uns an derselben weniger oder gar nicht gefallen hat.

Befremdlich und unerwartet war zunächst die Behauptung, daß „die K'ris der Masorethen sich durchweg als falsch erweisen", und daß z. B. die masorethische Bemerkung, כארי Ps. 22, 17. sei von כארי Jes. 38, 13. der Bedeutung nach verschieden, keine höhere Wichtigkeit habe. Denn abgesehen davon, daß Hr. H. früher auf diese masorethische Bemerkung großes Gewicht gelegt hatte, ist deutlich, daß durch ein solches

Urtheil die Maſora überhaupt verworfen wird, ſo weit ſie irgend kritiſchen und exegetiſchen Werth haben könnte, und nicht bloß concordanzartige Zuſammenſtellungen enthält. Die Behauptung aber, daß die K'ri der Maſorethen durchaus falſch ſeien, beruht nur einerſeits auf der mehr oder minder klar gedachten Vorausſetzung, daß das K'ri jedesmal jünger ſei, als das zutreffende K'tib, und daß andrerſeits der hebräiſche Bibeltext bis auf's einzelne Wort und den einzelnen Buchſtaben ſich in derjenigen Geſtalt erhalten habe, in welcher er urſprünglich aus den Händen der heiligen Schriftſteller hervorgegangen iſt. Wie unrichtig aber beides ſei, braucht nicht erſt bewieſen, ſondern hier nur etwa noch bemerkt zu werden, daß Hr. H., wenn er die Maſorethen verwerfen will, folgerichtig auch den maſorethiſchen Text verwerfen und ſich nach einem andern umſehen müſſe. Bekanntlich geſchieht es in alten Hauptrecenſionen des hebr. Bibeltextes öfters, daß gerade das K'ri unſerer maſorethiſchen Ausgaben als K'tib erſcheint und umgekehrt. Womit wollte man nun beweiſen, daß unſer recipirtes K'tib durchaus und ſchlechthin das urſprüngliche und richtige ſei?

Wenn wir bereits die philologiſche Sorgfalt rühmen mußten, die Hr. H. bei ſeiner Arbeit angewendet, ſo müſſen wir doch auch bemerken, daß ſein Commentar in dieſer Hinſicht noch Manches zu wünſchen übrig laſſe. Die grammatiſchen Erläuterungen ſind nicht ſelten etwas zu breit und durch Verſchmähung der üblichen Terminologie mitunter auch ungenau und mißverſtändlich, wie z. B. die Bemerkung, „Mit dem בְּיוֹם ſteht der folg. ganze Satz im stat. constr.“ ſtatt: im Genitiv. Zuweilen nimmt die Erklärung einen gar zu populären Ton an, wie z. B. in der öftern Be-

merkung, dieſe oder jene Stelle ſei mit Anführungszeichen, mitunter ſogar „mit doppelten", zu denken. Sodann die Deutung einzelner Ausdrücke grenzt bisweilen faſt an Verwegenheit, wie wenn z. B. die Worte: „Hindinn der Morgenröthe" den Sinn haben ſollen: „der leidende Gerechte, dem Heil zu Theil wird." In Angabe endlich der Bedeutung einzelner Wörter läuft manchmal etwas Willkühr mit unter. Die Behauptung z. B., daß תורה nie Lehre, ſondern immer Geſetz bedeute und in den Pſalmen immer das moſaiſche Geſetz bezeichne, hat ſchon die Etymologie des Wortes gegen ſich (denn הוֹרָה bedeutet: kundthun, lehren) und wird ſchwerlich auf großen Beifall rechnen dürfen. Aehnliches gilt, wenn behauptet wird: „אמת heißt weder Gnade, noch Treue, noch Freundſchaft, ſondern immer Wahrheit". Daß es auch Treue heiße, hat Hr. H. anderwärts ſelbſt behauptet, und es kann auch in der That keinem Zweifel unterliegen, daß אֱמֶת für אֱמוּנָה (Sicherheit, Feſtigkeit) eben ſo gut Treue als Wahrheit bedeuten könne und bedeute. Hr. H. iſt in ſolchen Fällen etwas oberflächlich verfahren, wiewohl unter dem Schein der Gründlichkeit. Er behandelt den Sprachgebrauch als das Maaßgebende für die Bedeutung der Wörter und beruft ſich überall auf denſelben; aber während er dieſes thut, ſchafft er ſich unvermerkt einen eigenen Sprachgebrauch, welcher manchmal die Etymologie und Ueberlieferung gegen ſich hat. Wenn z. B. ein Exeget auch in alle die Stellen, wo das Wort אֱמֶת vorkommt, einen Sinn zu bringen weiß, ohne dieſes Wort anders, als in der Bedeutung Wahrheit zu nehmen, ſo folgt daraus begreiflich noch nicht, daß es wirklich keine andere, als bloß dieſe Bedeutung habe. Aehnlich verhält es ſich mit der Be-

hauptung, es liege kein einziger Fall vor, wo in einer Pſalmenüberſchrift ein anderes Lied angeführt werde, nach deſſen Melodie der Pſalm zu ſingen ſei. Denn wenn man jedes Mal, wo ein ſolcher Fall vorkommt, denſelben nur durch dieſe Bemerkung beſeitigt, ſo dreht man ſich bloß im Kreiſe und täuſcht ſich, wenn man weiter zu kommen glaubt.

Einen ſeltſamen Eindruck macht das beſtändige Suchen und Haſchen nach einer höhern exegetiſchen Auctorität, um dadurch den eigenen Meinungen mehr Gewicht zu geben, und daneben doch wieder das ſich kundgebende behagliche Gefühl, von jeder Auctorität unabhängig zu ſein und überall nach Belieben und Gutdünken behaupten und ſtatuiren zu können. Wenn man dabei beachtet, wie ein und derſelbe Exeget nicht bloß über die Bedeutung des einen und andern Wortes zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Erklärungen giebt und früher gegebene ſtillſchweigend oder ausdrücklich verwirft, ſondern auch die Deutung ganzer Abſchnitte der Schrift weſentlich ändert, und z. B. die meſſianiſche Beziehung eines Pſalms das eine Mal mit größtem Nachdruck vertheidigt, das andere Mal mit eben ſo großer Zuverſicht für falſch erklärt, ſo wird man ſich des Mißtrauens gegen eine ſolche Auslegung, ſofern ſie ſich keinem höhern Regulativ unterſtellen will, ſchwerlich erwehren können. Was ſoll das „evangeliſche“ Volk denken, wenn ſeine „evangeliſchen“ Lehrer ihm die in der Schrift liegenden Wahrheiten aus dem ſchwer verſtändlichen, oft mehrdeutigen und dunkeln Texte mit größtem Selbſtvertrauen an's Licht ziehen, dann aber einige Zeit nachher ſagen, das früher Geſagte gelte nichts, ſie ſeien inzwiſchen tiefer in das Schriftwort eingedrungen und zu der Ueberzeugung gekommen, daß derſelbe etwas anderes

sage als sie früher geglaubt. Sollte man es dem nächsten Besten aus dem Volk verargen dürfen, wenn er seinen Predigern immerhin zutraute, daß sie künftig noch tiefer als bisher in das Schriftwort eindringen, und dann, was sie jetzt als Wahrheit geben, wieder für Falschheit erklären werden, und seinerseits sofort sich entschlösse, um ihre unzuverlässigen Deutungen sich nicht weiter zu kümmern, und den Sinn der Schrift ohne alle Rücksicht auf sie für seinen Hausbrauch kraft evangelischer Freiheit und unbestrittener Theilnahme am allgemeinen Priesterthum und Lehramt sich zurecht zu legen?

Etwas übel hat dem Hrn. Verf. zuweilen auch seine Dogmatik mitgespielt, die er natürlich schon bei Moses und den Propheten finden zu müssen glaubt und daher in ihre Schriften hineinträgt. So betrachtet er z. B. die דֶּרֶת צַדִּיקִים Ps. 1, 5. und die קְדֹשִׁים Ps. 16, 3. ganz unter dem Gesichtspunkt der protestantischen unsichtbaren Kirche und behauptet sogar, der pentateuchische Ausdruck: „Diese Seele ist ausgerottet aus ihrem Volke" heiße: „sie ist ipso facto aus der Gemeinde Gottes ausgeschieden." Hier wäre es wohl interessant, zu erfahren, in welchem Verhältniß dann solche Ausgeschiedenen zu den übrigen Israeliten gestanden, ob sie von ihnen als Ausgeschiedene auch wirklich betrachtet oder für solche förmlich erklärt worden seien, und welche Folgen die Ausscheidung gehabt, ob die Ausgeschiedenen in Bezug auf politische und religiöse Rechte den übrigen Israeliten gleichgeblieben oder ihrer Rechte verlustig gegangen seien, wie sich sofort das gänzliche Schweigen der pentateuchischen Gesetzgebung von solchen Personen und ihrer Behandlungsweise und ihren eigenthümlichen Verhältnissen in Israel

erkläre, ob etwa in dieser Beziehung der Pentateuch lückenhaft sei? u. s. w. Ein ernstlicher Versuch, solche Fragen zu beantworten, würde ohne Zweifel auf das Ergebniß führen, daß jene Erklärung falsch sei.

Was noch das „ascetische Element" betrifft, so kann die Befürchtung, daß dasselbe zu manchen Vorwürfen Grund abgeben werde, nicht wohl so gemeint sein, daß durch Empfehlung einer gar zu strengen Asceſe die Leſer unangenehm berührt werden könnten. Wenigstens heißt es die Asceſe nicht zu weit treiben, wenn man es fast als ein non plus ultra der Selbstüberwindung und Bußübung darstellt, daß Jemand, der von Gottes Allwissenheit überzeugt ist, es endlich dahin bringt, dem Allwissenden ein längst verübtes, Ihm wohlbekanntes, Verbrechen wirklich einzugestehen. Schwerlich wird es unter den verruchtesten Verbrechern viele geben, die ihr Verbrechen dem Richter nicht unverholen eingestünden, wenn sie die Ueberzeugung hätten, daß es ihm vollkommen bekannt und das Eingeständniß mit keinen Nachtheilen, sondern vielmehr mit Vortheilen für sie verknüpft wäre. Ref. vermag in der That, aus Achtung vor den Kenntnissen und Einsichten des Hrn. Verf.s, vorläufig nicht anzunehmen, daß er wirklich glaube, ein solches Bekenntniß sei hoch anzuschlagen und fordere viel Kampf und Selbstüberwindung. Uebrigens scheint das ascetische Element hauptsächlich nur in Einwebung moralischer Nutzanwendungen aus den Schriften der Reformatoren und protestantischer Commentatoren zu bestehen. Ob das zweckmäßig sei, kann Ref. nicht sagen, weil er die besonderen Zwecke nicht sicher kennt, die Hr. H. etwa verfolgt, denn das kurze Vorwort erklärt sich darüber nicht näher und einleitende Erörterungen gehen dem Commentar

nicht voraus, sondern werden ihm erst nachfolgen. So viel scheint gewiß zu sein, daß die Sache äußerst wenig Ansprechendes hat. Jene Auszüge sind durch ihre Länge und Breite, womit der Gehalt häufig im umgekehrten Verhältniß steht, oft wahrhaft überlästig, mitunter auch baare Gemeinplätze, die mit der betreffenden Stelle so viel wie nichts zu thun haben und mit eben so viel Fug oder Unfug an hundert andere Bibelstellen sich anknüpfen ließen (vgl. Bd. I., S. 17 f., 23, 32—34, 311 f., Bd. II. S. 356). Hr. H. scheint dieses selbst auch gefühlt zu haben, und es spricht nicht sonderlich zu Gunsten seines Verfahrens, daß er die Leser damit „trösten" zu müssen glaubt, daß die Auszüge aus Luther's Commentar „mit dem ersten Bande ziemlich zu Ende gehen."

Die vorliegenden zwei Bände beschäftigen sich mit Ps. 1. bis 50., der dritte Band wird den Commentar über Ps. 51. bis 150. und noch „eine Reihe von Abhandlungen über die Psalmen enthalten, die sich neben den Gegenständen, die gewöhnlich in der Einleitung behandelt werden, eingehend mit der Glaubens- und Sittenlehre der Psalmen beschäftigen sollen." Ref. ist der Ansicht, daß wenigstens die introductorischen Abhandlungen dem Commentar weit besser vorausgegangen als nachgefolgt wären.

Uebrigens soll durch die gemachten Ausstellungen die anfänglich ausgesprochene Anerkennung der Verdienste Hrn. H.s um die Psalmenerklärung nicht geschwächt, sondern vielmehr nur angedeutet werden, wodurch der Commentar bei einer neuen Auflage für manche Leser weniger abstoßend, und überhaupt noch nützlicher und brauchbarer werden könnte, als er es bereits ist.

Welte.

2.

Erklärung des Briefes an die Galater. Von Dr. Friedrich Windiſchmann, Domcapitular zu München-Freiſing, erzbiſchöflichem geiſtlichen Rathe und ordentlichem Mitglied der k. Akademie der Wiſſenſchaften zu München. Mit Approbation des hochwürdigſten erzbiſchöflichen Ordinariates zu München-Freiſing. Mainz bei Kirchheim, Schott und Thielmann. 1843. X. 172. Pr. 1 fl. 24 kr.

Wie der Hr. Verfaſſer in der Vorrede bemerkt, iſt dieſe Erklärung des Galaterbriefes aus den Vorleſungen entſtanden, die derſelbe nach des ſeligen Möhler's Hinſcheiden an der Univerſität München zu halten berufen wurde. Der Zweck, den er bei der Herausgabe im Auge hatte, iſt hauptſächlich der, für die katholiſche ſtudirende Jugend ein brauchbares exegetiſches Handbuch zu liefern. Dieſe Aufgabe hat der Verfaſſer, wofür ſchon ſein Name Bürge ſein könnte, nicht nur vollſtändig gelöst, ſondern ſeine Arbeit dürfte auch für jede andere in gleichem Gebiete als Muſter gelten. Mag man ſich bei Betrachtung derſelben entweder auf den kirchlichen oder auf den wiſſenſchaftlichen Standpunkt ſtellen, ſo wird man finden, daß ſie nicht Gewöhnliches leiſtet. Allein dieſe Betrachtungsweiſe wäre eine einſeitige: denn gerade darin, daß die wiſſenſchaftlichen Errungenſchaften der neuern Zeit vom Standpunkt der Kirche aus auf ſeltene Weiſe bewältigt ſind, liegt das Hauptverdienſt dieſer Arbeit.

Man hat es ſchon oft geſagt, daß ein Schriftſteller nur aus dem Geiſte erklärt werden könne, in dem er geſchrieben, man wird auch dagegen nicht viel einwenden können, daß der Geiſt, in welchem Paulus geſchrieben hat, kein anderer

ſein könne, als der Geiſt der Kirche, für deren Befeſtigung und Ausbreitung er ſein ganzes Leben aufgeopfert; und doch hat es in neuern Zeiten an katholiſchen Gelehrten nicht gefehlt, die ſich ſcheuten, das was von jeher in der Kirche geglaubt worden, als Schlüſſel zu gebrauchen, um in die Tiefen Pauliniſcher Weisheit einzudringen. Dagegen nun ſpricht ſich der Verfaſſer nicht nur in der Vorrede auf das Schärfſte aus, ſondern er hat auch, was nicht gerade ſo leicht iſt, das gegentheilige aus den angeführten Grundſätzen unmittelbar folgende Verfahren durch ſein ganzes Werk hindurch conſequent feſtgehalten. Allerdings erhält daſſelbe dadurch für uns einen etwas ungewohnten Charakter, allein bei näherer Betrachtung zeigt ſich bald, wie viel der Verfaſſer durch eine ſolche Behandlung der Sache gewonnen hat, indem die Reſultate ſich nicht nur durch ſeine wenn auch ſehr gewandte Beweisführung bewähren, ſondern auch durch den Zuſammenhang mit dem großen Ganzen der katholiſchen Lehre, in welchen er jedes einzelne derſelben hineinzuſtellen gewußt hat.

Dieß tritt namentlich in der Erklärung der dogmatiſchen Lehrpunkte zu Tage, an welchen der Galaterbrief ſo reich iſt. Der Verfaſſer hat den Fehler glücklich vermieden, in welchen ältere Exegeten zuweilen verfallen ſind. Daß ſie nämlich den Ausdruck des Dogma's auch in ſeiner formellen Ausbildung, wie er in der Zeit geworden, ſchon bei dem Apoſtel finden wollten, oder daß ſie, wenn derſelbe nur ein Moment am Dogma ausſpricht, in ſeine Worte das ganze Dogma hineinzulegen ſuchten. Mit Recht unterſcheidet er an dem ganzen Inhalt der hl. Schrift eine doppelte Seite: eine hiſtoriſche, die nur einmal ſo dageweſen, und eine ideale,

die ſich immer wieder gebärt. Indem er dann dieſe Unterſcheidung auch auf die dogmatiſchen Ausſprüche derſelben anwendet, iſt ihm das, was im vorliegenden Briefe der Apoſtel an einer einzelnen Stelle ausſpricht, noch nicht das Dogma an und für ſich ſelbſt, ſondern die Anwendung deſſelben auf individuelle hiſtoriſche Verhältniſſe. Allerdings kann dieſes dabei auch zu ſeinem vollen Ausſpruche kommen, wie es der Verfaſſer z. B. von der Stelle Galater V, 6 beſonders hervorhebt; bei weitem öfter aber wird man finden, daß der hl. Schriftſteller nur für nöthig gefunden hat, ein oder das andere Moment an demſelben hervorzuheben. Sofern nun der Verfaſſer in ſeiner Exegeſe durchweg nach dieſen Grundſätzen verfährt, iſt für ihn auch jeder Anlaß entfernt, den Worten des Apoſtels irgendwie Gewalt anzuthun. Vielmehr erklärt er dieſelben ſchlicht und einfach nach dem Sinne, den Grammatik und Lexicon an die Hand geben, und iſt dieſer gefunden, dann weist er erſt jedem Einzelnen ſeine Stellung an, und zeigt, in welchem Verhältniß es zur Lehre der Kirche ſtehe.

Demgemäß führt er zu gewiſſen Stellen aus, wie ſie die Grundlage für ſpätere dogmatiſche Entwickelungen geworden ſind, die ſich nur als die naturgemäße Entfaltung des in denſelben niedergelegten Keimes verhalten. So z. B. weist er zu der Stelle Gal. V, 22 und 23 nach, wie aus ihr die Lehre von den fructus spiritus sancti; zu der Stelle Gal. 4, 4 ff., wie aus ihr die Lehre von den missiones im Gegenſatze zu den processiones in der Trinität ſich entwickelt hat u. ſ. w.

Zu andern Stellen zeigt er, wie der in denſelben niedergelegte Glaubensinhalt ſich im Leben der Kirche bewährt, oder welche Früchte die verkehrte oder einſeitige Auffaſſung

deſſelben gebracht hat. In dieſer Hinſicht mögen als charakteriſtiſch die Bemerkungen hier ſtehen, die der Verfaſſer an die Auslegung von Gal. V, 6 anknüpft. Er ſagt: „Gegenüber dem Irrthum von der Nothwendigkeit der Beſchneidung konnte ſich ein anmaßlicher Stolz auf das Nichtbeſchnittenſein erheben, der wieder ebenſo fleiſchlich am Aeußern hing, und meinte, es brauche nur das negative Nichtunterworfenſein unter das Geſetz und einen werkeloſen Glauben an Chriſtum, um gerechtfertigt zu werden und die Frucht der Rechtfertigung im ewigen Leben zu erlangen. Beide Irrthümer werden hier zurückgewieſen: der erſte, indem er die erhaltene Gnade der Rechtfertigung factiſch läugnet, und von Werken außer Chriſto und der Gnade die Seligkeit abhängig macht, ſchneidet die Wurzel des Guten und ſomit auch die Hoffnung des ewigen Heiles ab; der zweite aber, obgleich er dieſe Wurzel erkennt, entzieht ihr den Lebensſaft, die Liebe, und beraubt ſo wiederum der Krone der Gerechtigkeit, die Gott denen gibt, die Ihn lieben. Der erſte macht die Gnade gewiſſermaßen rückwärts unwirkſam, indem er mit ihrer Gerechtigkeit nicht zufrieden, anderswoher und durch ſich Rechtfertigung ſucht, der zweite tödtet die Gnade in ihrer Wirkung vorwärts — beide ſind fleiſchlicher Stolz, der in Chriſto Nichts vermag, keine Früchte bringt. Der Irrthum der Judaiſten beſteht unter den Chriſten da fort, wo entweder ohne Rückſicht auf die innerliche Beſſerung des Lebens auf äußere Uebungen und gute Werke allein (ſo namentlich bei den orientaliſchen Schismatikern) zuverſichtliche Hoffnung geſetzt wird, oder wo man, nachdem der Glaube allmählig verloren gegangen, allen Werth auf natürliche gute Handlungen, auf das Rechtthun des redlichen Mannes legt, wie im Rationalismus.

Die falſche Myſtik hingegen, aus welcher in der Urzeit der Kirche die antinomiſtiſchen Syſteme, im ſechzehnten Jahrhundert aber der Proteſtantismus ſich entwickelte, bis er in ſeiner letzten Zerſetzung ſich mit dem andern Extrem berührte — dieſe mit Pauli Namen gleißende Myſtik, ſtatt gegen das Ableiten der Gnade aus den Werken zu ſtreiten, eiferte gegen das Ableiten der Werke aus der Gnade: ſie iſt eine thörichte, ſtolze ἀκροβυστία, welche keine Beſchneidung des Herzens kennt, von Paulus in den Worten: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη ſo ſcharf gerichtet, daß es der ganzen Verblendung der Partheiwuth bedarf, um in ihnen die rechte Mitte der katholiſchen Lehre zu verkennen." Aehnliche geiſtreiche Ausführungen treten uns bei dem Verfaſſer oft entgegen, die er an die Ausſprüche des Apoſtels einfach anzuknüpfen und durch welche er den Buchſtaben deſſelben, wie er aus dem Leben hervorgegangen, wieder in's Leben einzuführen weiß.

Spricht aber der Apoſtel irgendwo nur ein Moment oder eine Seite am Dogma aus, ſo zeigt er die Ergänzung auf, die ein ſolcher Ausſpruch fordert. Dabei nimmt er freilich zuerſt auf die übrigen Pauliniſchen Briefe Rückſicht, aber er beſchränkt ſich nicht auf dieſelben, ſondern zieht ſowohl die Evangelien als auch die übrigen Schriften der Apoſtel zu dieſem Behufe bei. Von dem ſchiefen Ding, das man gewöhnlich Pauliniſchen Lehrbegriff nennt, ſcheint der Verfaſſer wenig wiſſen zu wollen. Und mit Recht: denn die Annahme eines ſolchen würde einerſeits vorausſetzen, daß der ganze Umfang deſſen, was Paulus gelehrt hat, in ſeinen Briefen enthalten ſei, was ein Verſtändiger nicht ſo leicht glauben wird, und andererſeits würde durch dieſelbe dem Apoſtel eine Stellung gegeben, die er ſelbſt am wenigſten

einnehmen wollte: wie er darauf drang, daß sein Apostolat anerkannt werde, so anerkannte er auch das der Uebrigen, die derselbe Herr zu demselben Dienste in derselben Kirche berufen hatte. Mögen seine individuellen Anlagen ihn auch in höherm Grade als seine Mitapostel befähigt haben, den vom Herrn empfangenen Lehrstoff zu durchdringen, und auf die mannigfaltigen Verhältnisse, in welche die werdende Kirche eintrat, anzuwenden: in der Substanz der Lehre kann er sich von ihnen nicht unterschieden haben; sonst würden sie von ihm, oder gewiß er von ihnen sich getrennt haben.

Dadurch tritt der Apostel freilich aus der exceptionellen Stellung heraus, welche die moderne Critik ihm angewiesen und ordnet sich den übrigen Aposteln bei und mit ihnen der Kirche unter. Allein damit ist der wahren Herrlichkeit desselben Nichts entzogen, vielmehr kommt sie dadurch erst recht zu Tage. Der Paulus der modernen Critik ist eine unverständliche Persönlichkeit und noch unverständlicher die große Wirksamkeit, die er ausgeübt. Das εἰς κενὸν τρέχειν (Gal. 2, 2.) müßte nach solcher Auffassungsweise nothwendig sein Theil gewesen sein. Dagegen ist nach unserm Verfasser der Glaube der Kirche durchgängig die breite Unterlage, auf welcher die Individualität des Apostels sich bewegt, durch welche diese gestützt wird und eine Bedeutung erhält weit über das Maß des rein Individuellen hinaus. Dadurch daß der einzelne Ausspruch des Apostels aufgefaßt wird als hervorgegangen aus dem Glauben der Kirche, in welcher der Apostel mit seinem Denken und Wollen aufgegangen war, dadurch wird er zum allgemeinen und durch eben diese Grundlage erhält er auch seine Sicherheit. Dieß letztere ist namentlich von Wichtigkeit für die Beurtheilung der Beweisführungen

des Apostels aus dem Alten Testament, und es zeigt sich in der Art, wie der Verfasser dieselben auffaßt, daß nur vom Standpunkt der Kirche aus der Apostel in seinem wahren Werthe erkannt werden kann. Denn gerade in der genannten Hinsicht wird ihm Willkühr und Mißverständniß jeglicher Art vorgeworfen, und ihm höchstens noch der Ruhm zugestanden, es besser als ein Anderer verstanden zu haben, das Alte Testament mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. Dazu konnte man aber nur kommen, daß man das Alte Testament selbst anders betrachtete als der Apostel, dem es ein heiliges Buch und nicht eine Uebungsschule für Grammatiker und Critiker war. Indem der Verfasser auf denselben Standpunkt sich versetzt, den der Apostel eingenommen, ist er natürlich weit entfernt, diesen in seinen Beweisführungen meistern zu wollen und äußert sich nicht zum Besten von „den neuern Schulmeistern, die nicht bedenken, daß Paulus besser Hebräisch verstand als sie." Je öfter solche Beweisführungen im Galaterbrief vorkommen, desto öfter hat er auch Gelegenheit, die wahren Gesichtspunkte anzugeben, aus denen sie aufgefaßt werden müssen und durch gründliches Eingehen auf die Grundlagen, auf welche dieselben sich stützen, sie selbst zu rechtfertigen. Es ist in der That wohlthuend zu sehen, wie der Verfasser auch in dieser Hinsicht die Ehre des Apostels wiederherstellt und es dürften seine diesfälligen Ausführungen wohl zum Besten in seinem Buche gehören, sowohl wegen des Tiefsinnes, den dieselben beurkunden, als wegen der umfassenden Gelehrsamkeit, die er dabei zu Tage legt. Referent will hier nur auf das aufmerksam machen, was der Verfasser zu Gal. 3, 6. über das Verhältniß der πίστις des Abraham

zu der chriſtlichen πιστις und was er Gal. 4, 24. ff. über das Weſen der Typik eben ſo ſchön als gründlich ſagt.

So fällt für den Verfaſſer kein Wort des Apoſtels zu Boden oder wird als nur für ſeine Zeit paſſend geringſchätzig bei Seite geſchoben: in denſelben Lebensſtrom, aus dem es ausgefloſſen, wird es wieder aufgenommen und ſo ihm ſeine ewige Bedeutung vindicirt. Schon nach dieſer Seite hin könnte man ſagen, daß der vorliegende Commentar wahrhaft ein praktiſcher ſei, ſofern in demſelben immer wieder auf das Leben zurückgegangen wird. Allein auch für das, was man im engern Sinne praktiſch nennt, bieten ſich uns in demſelben eine Fülle der ſchätzbarſten Bemerkungen dar. Das verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß der Verfaſſer nicht aus einzelnen Stellen kategoriſche Imperative zieht, die jeder Verſtändige ſelbſt ziehen kann, und daß ihm das ſogenannte Moraliſiren fremd iſt. Auf was er hauptſächlich Rückſicht nimmt, ſind ſolche Erſcheinungen im praktiſchen Leben der Chriſten, deren Beurtheilung namentlich für den Unerfahrenern mit manchen Schwierigkeiten verbunden iſt. So berührt er zu Gal. I. 8 und 6, 17 die höhern Erſcheinungen der Ekſtaſe und gibt beherzigenswerthe Fingerzeige für die Prüfung derſelben. Als beſonders gelungen darf in dieſer Hinſicht die Darſtellung der innern Lebenszuſtände genannt werden, die ſich im Wiedergebornen geſtalten, wie ſie der Verfaſſer zu Gal. 4, 7. gibt. Auch das ascetiſche Element hat der Verf. nicht vernachläſſigt, ohne indeſſen irgendwo weitläufiger in daſſelbe einzugehen. Beides mit Recht: ohne Berückſichtigung des Ascetiſchen wird Paulus nie verſtanden werden; auf der andern Seite aber fällt dieſes zu ſehr in den Bereich

des Persönlichen, als daß hier nicht das Meiste der Privatmeditation überlassen werden müßte.

Was nun mehr die formell wissenschaftliche Seite an dem vorliegenden Commentar betrifft, so hat der Verfasser auch in dieser Hinsicht seinen katholischen Standpunkt nicht verläugnet. Dieser aber bringt nicht nur mit sich, daß der Ausleger der hl. Schrift die Väter berücksichtige, sondern auch daß die Arbeiten der spätern Zeiten in diesem Bereiche nicht vernachlässigt werden. Sobald der katholische Exeget seine Vorgänger nicht beachtet, verliert er auch das Recht, von der Nachwelt beachtet zu werden, und die Perioden der „humanistischen" und der „aufgeklärten" Schriftauslegung dürften hiefür Beweise genug liefern. Der Schatz, den die heiligen Schriften enthalten, ist so groß, daß keine Zeit ihn vollständig wird heben können; aber auch keine Zeit, die mit dem rechten Geiste an dieses Werk geht, wird vergeblich arbeiten. Unser Verfasser hat nun streng nach diesen Grundsätzen gearbeitet: wo seine Vorgänger das Rechte gefunden haben, begnügt er sich, es mit ihren Worten darzustellen; wo er glaubt mit seiner Meinung abweichen zu müssen, so bedient er sich mit Bescheidenheit des Rechts, das er auch ihnen zugestanden. Obwohl er so ziemlich alle bedeutenderen katholischen Commentatoren berücksichtigt, so ist es doch Thomas von Aquin, dem er am meisten folgt. Und darin dürfte nicht das geringste Verdienst des Verfassers liegen, daß er die so ziemlich vergessenen Arbeiten dieses erleuchteten Kirchenlehrers im Fach der Exegese wieder zu Ehren gebracht hat.

In Beziehung auf den Text hält sich der Verfasser nach kirchlicher Vorschrift an die Vulgata. Dieß ist aber

nicht ſo zu verſtehen, als ob er aus dem Lateiniſchen interpretirte, ſondern ſo, daß er ſtatt das Monſtrum des griechiſchen textus receptus, wie er es mit Recht nennt, zu Grunde zu legen, aus den älteſten griechiſchen Textesdocumenten einen der Vulgata entſprechenden Text herſtellt. In dieſem Geſchäfte zeigt er ſich als eben ſo gewandten Critiker, wie er ſich als tiefſinnigen Ausleger zeigt, und ſeine diesfälligen Unterſuchungen werden auch für diejenigen einen Werth haben, denen ſeine Auslegung nicht gefallen wird. Das Reſultat, zu dem er durch dieſelben nach Lachmann's Vorgange gelangt, iſt die Erkenntniß, daß der Text der Vulgata gerade mit den beſten griechiſchen Texteszeugniſſen übereinſtimmt, und am Ende noch beſſer übereinſtimmen würde, hätte man nicht vielleicht bei der Reviſion derſelben, welche auf Befehl des Trienterconcils ſtatt fand, zu viel Rückſicht auf die damals gerade bekannten griechiſchen Hilfsmittel genommen. Haben bei dieſem Theile der Arbeit den Verfaſſer unverkennbar beſtimmte apologetiſche Rückſichten geleitet, ſo findet man doch nicht, daß dieſe im Einzelnen einen zu großen Einfluß auf die Gewinnung ſeines Reſultates ausgeübt hätten. Er anerkennt die Selbſtſtändigkeit des griechiſchen Textes gegenüber von dem der lateiniſchen Ueberſetzung, und iſt keineswegs der Meinung, daß dieſe abſolut fehlerfrei ſei, wenn auch ihre relativen Vorzüge es hinlänglich verdienen, daß das Trienterconcil ſie für den praktiſchen Gebrauch in der Kirche als authentiſch feſtgeſtellt hat. Daher nimmt der Verfaſſer an der Stelle Gal. V, 22 und 23, auch keinen Anſtand, der Lesart der beſten griechiſchen Handſchriften gegenüber von der Vulgata Recht zu geben: indem er aber ſofort auf genügende Weiſe zeigt, wie die Abweichung der letztern

entſtanden iſt, dadurch nämlich, daß einige Begriffe in der Ueberſetzung mit zwei Worten gegeben ſind, ſo legt er damit zugleich an den Tag, daß das Unrecht der Vulgata kein ſo gar großes iſt.

Was endlich den ſpeciellen Zweck betrifft, den der Verf. ſich geſetzt hat, nämlich für Studirende ein Handbuch zu liefern, ſo erreicht er dieſen durch Klarheit, Beſtimmtheit, Kürze und Entfernung alles unnöthigen gelehrten Ballaſtes, ſodann dadurch, daß er die, welche weiter gehen wollen und können, ſchon durch ſeine ganze Behandlung der Sache an die beſten Quellen weist. In der Weiſe befriedigt wird dieſen Commentar Keiner aus den Händen legen, daß er nach Durchleſung deſſelben glauben könnte, fertig zu ſein, ſondern ein Jeder wird durch die eigenthümliche Behandlungsweiſe des Verfaſſers angeregt werden, ſo weit Kräfte und Hilfsmittel reichen, auf derſelben Bahn weiter zu dringen. Wenn daher der Verfaſſer in der Vorrede das Verſprechen gibt, noch mehrere ähnliche Bearbeitungen Pauliniſcher Briefe liefern zu wollen, ſo kann uns dieß nur im höchſten Grade erfreulich ſein und wir können nur wünſchen, daß es ihm möglichſt bald gelingen möge, dieſes Verſprechen zu erfüllen.

Repetent Aberle.

3.

Julius Echter von Meſpelbrunn, Biſchof von Würzburg und Herzog von Franken. Von Dr. Joh. Nep. Buchinger. Würzburg 1843.

Einem altadeligen Geſchlechte entſproſſen am 18. März 1544 erhielt Julius ſchon im 10. Lebensjahre ein Canonicat in Würzburg, einige Jahre ſpäter beßgleichen eines in Mainz. Nachdem er mit vielem Fleiße den Wiſſenſchaften obgelegen, und die berühmteſten hohen Schulen jener Zeit beſucht hatte, wurde er 1569 wirklicher Domherr und ein Jahr darauf Dombechant. Lange Zeit ſcheint er, ausgenommen bei denjenigen, welche ihm näher ſtanden, kein beſonderes Aufſehen gemacht, auch keine beſonderen Erwartungen von ſich erregt zu haben, vermuthlich weil er das zurückgezogene Leben liebte, in welchem große Plane immer am beſten gedeihen. Zum Glücke aber ſahen diejenigen, in deren Händen die Wahl des neuen geiſtlichen wie weltlichen Herrn lag, nach dem am 12. November 1273 erfolgten Tode des Fürſtbiſchofs Friedrich, ſchärfer als die nach äußerem Schein urtheilende Menge, und es war der wohlverdiente Triumph des Geiſtes und der eminenteſten Tüchtigkeit, wenn am 1. December 1573 das Echter'ſche Familienwappen auf der Treppe des Capitelhauſes dem harrenden Volke entfaltet, zu Jedermanns Einſicht in den Chor getragen und an der mittlern Kerze auf dem Hochaltare befeſtiget wurde, zum Zeichen, daß die Wahl auf Niemanden anderen gefallen, als auf den bisher ſo wenig gekannten zeitigen Dombecan Julius Echter von Meſpelbrunn.

Die Verhältniſſe übrigens, unter welchen Julius ſeine erlauchte Würde als Biſchof von Würzburg und Herzog von Franken antrat, waren die traurigſten von der Welt. Die Kirchenſpaltung des 16. Jahrhunderts ſtörte nemlich auch in dem ſo blühenden Hochſtifte den Frieden, und politiſche wie religiöſe Zerwürfniſſe kamen daſelbſt an die Tagesordnung. Insbeſondre aber gerieth die alte katholiſche Religion in Verfall, ſo daß während der Regierung Friedrich's von Wirsberg die Proteſtanten beinahe ſchon die Hälfte der Geſammtbevölkerung des ganzen Landes ausmachten. Der Clerus ſelbſt war damals im Glauben ſchwankend geworden, kannte weder Frömmigkeit noch Kirchenzucht mehr, und mußte der gröbſten Inſulte gewärtig ſein, während die Neugläubigen, ihre tiefe Verachtung vor dem Papiſtengräuel offen zur Schau tragend, täglich ihre Parthei durch den Abfall der geärgerten Schwachen verſtärkten. Aber ſo beweinenswerth auch die Umſtände waren: Ein Mann zagte nicht, ſondern der Untadelhaftigkeit und Lauterkeit ſeines Strebens ſich bewußt, und in der Kraft ſeines religiöſen Vertrauens ergriff er das Ruder und leitete wirklich das Schiff unbeſchädigt mitten durch die Klippen.

Wir haben darum auch alle Urſache, vorliegende hiſtoriſche Monographie um ihres intereſſanten Stoffes willen auszuzeichnen und der Anzeige in dieſen Blättern zu würdigen. Der Verfaſſer war durch ſeine frühere Stellung in Würzburg als königlicher Archivar in den Stand geſetzt, die Geſchichte des hochgefeierten Biſchofs Julius vollſtändig aus den Quellen zu bearbeiten.

Das ganze Werk zerfällt in 12 Capitel mit literariſchen und artiſtiſchen Beilagen. Das erſte Capitel giebt die vier

Epochen der Geſchichte des Hochſtiftes Würzburg, von welchen gerade die, in welcher Julius ſich ſeinen unvergänglichen Lorbeer erwirbt, als die traurigſte erſcheint, und hat für die Monographie eigentlich die Bedeutung, daß es eine genetiſche Entwicklung jener ſo ungemein ſchwierigen Verhältniſſe darſtellt, welche das unſerm Biſchof angewieſene Feld ſeiner Wirkſamkeit geweſen ſind. Julius war auch ganz der Mann hiefür, denn Entſchloſſenheit und Schärfe des Geiſtes ſind die hervorſtechendſten Züge in dem männlich ſchönen, faſt nur zu ritterlich ſich ausnehmenden, Angeſichte des Mannes, wie es unſer Buch giebt.

Das 2. Capitel beſpricht die Wahl und den Regierungsanfang des Biſchofs Julius. Mit beinahe engliſcher Genauigkeit ſind die Feierlichkeiten beſchrieben, in die ſich der Neugewählte fügen mußte. Das Wichtigſte iſt hier die zu dieſem Capitel gehörende, übrigens in der I. Beilage enthaltene Capitulation mit dem Domcapitel, welche Julius bei ſeiner Wahl beſchwören mußte. Sie iſt ein merkwürdiger Beleg für die große Gewalt der damaligen Domcapitel, vermehrt aber auf der andern Seite unſre Bewunderung, wenn Julius trotz dieſer empfindlichen Beſchränkung ſeiner perſönlichen Stellung ſo Großes zu wirken im Stande war. Charakteriſtiſch für jene Zeiten iſt auch der in fraglicher Capitulation enthaltene Punkt, wonach dem Biſchof, der kein Jagdrecht auf der Stadtſeite von Würzburg in Anſpruch nehmen konnte, erlaubt wird, wenigſtens perſönlich dieſſeits des Mains „zu jagen oder zu hetzen“, auch einen „Wildhetzer“ bei ſich zu haben. Namentlich gut verclauſulirt iſt in dieſer Capitulation Alles, was auf die Temporalien des Capitels Bezug hat. Wen alterthümliche Feierlichkeiten

interessiren, der mag Section 4. in diesem 2. Capitel vergleichen, S. 48—50. Uebrigens war Julius, als er zum Bischof gewählt wurde, erst Diakon. Die päpstliche Bestätigung erfolgte durch Gregor XIII., die kaiserliche Belehnung mit den Regalien des Hochstiftes durch die deutschen Kaiser Maximilian II., Rudolph II. und Mathias.

Das 4. Capitel enthält die Theilnahme des Bischofs Julius an den damals so verwickelten und schwierigen Reichsangelenheiten, in welche thätig und mit Kraft einzugreifen Julius in jeder Beziehung der Mann war. Vor Allem mußte sein Streben darauf gerichtet sein, sich Ansehen im Reiche zu verschaffen, um sodann durch seinen Anschluß an die katholischen Reichsstände ein bedeutenderes Gewicht in die Wagschale zu legen. In der That ist aber Julius am wenigsten die Ursache, warum so viele Reichstage jener Zeit zu keinem Ziele gekommen sind: denn sein klarer Blick erkannte immer mit Sicherheit das Rechte, und seine Entschlossenheit drang auf unverweilte Ausführung. Mit Recht genoß deßwegen Julius das Vertrauen seines Kaisers, als ein würdiger Geistesverwandter des trefflichen ersten Churfürsten von Baiern, Maximilian I. und wurde in Folge davon zu öfteren ehrenvollen Aufträgen verwendet. Wie es denn aber jene Zeiten mit sich brachten, wo sich das Recht nicht anders als mit den Waffen in der Hand behaupten konnte, und wie es in der doppelten Stellung des Bischofs lag, bewies derselbe seine Energie für die katholische Sache durch den wesentlichen Antheil, den er an der Bildung der Liga sancta nahm; denn solcher Geist wohnte in Julius, daß er mit gleicher Kraft den Szepter und den Hirtenstab, aber, wo es immer nothwendig wäre, auch das Schwert zu führen

entſchloſſen war. Doch dürfen wir den für das Wohl ſeiner Kirche eifernden Mann glücklich preiſen, daß er die Augen ſchloß, ehe er das Signal zu dem ganz Deutſchland verwüſtenden ſchrecklichen Bruderkriege geſehen, daß übrigens Julius mit ſeiner Entſchiedenheit ſtets die Klugheit paarte, beweist z. B. ſeine Thätigkeit in den bekannten Vermittlungsverſuchen mit den aufgeſtandenen Niederländern (cf. Nr. 3). — Von der Theilnahme des Biſchofs an den Reichsangelegenheiten geht das 4. Capitel zu den Verhandlungen deſſelben mit einzelnen benachbarten Reichsſtänden über. Hier ſcheint es jedoch dem Verfaſſer etwas ſchwer zu werden, ſeinen Helden ganz untadelich zu repräſentiren; ſein Ein- und Uebergreifen in die Verhältniſſe der Reichsabtei Fulda, zwar auf Einladung des (rebellirenden) Capitels, aber gegen den Willen und zum Nachtheil des dortigen Abtes Balthaſar kann wohl nicht frei von Eigenmächtigkeit und Herrſchſucht genannt werden, wie denn auch Kaiſer und Papſt über ſein diesfälliges Verfahren, der letztere wenigſtens indirect, ihre Mißbilligung ausgeſprochen haben. Sonſt ſtand er zu den Nachbarn gerne in freundlichem Vernehmen, auch mit den proteſtantiſchen, z. B. mit der Reichsſtadt Schweinfurt, mit den Herzogen von Würtemberg ꝛc. Die ſchwierigſten Verwickelungen, welche Gewaltthätigkeiten und beiderſeitigen Waffengebrauch im Gefolge hatten, ergaben ſich mit den Grafen von Wertheim über gewiſſe Würzburgiſche Lehengüter, jedoch ſo, daß die Religionsfrage nicht ganz aus dem Spiele blieb (vergl. S. 136). Wichtig iſt das fünfte Capitel, über „die Juliusuniverſität," in welcher das Verdienſt ihres großen Gründers wie ſein Name noch lange fortleben wird. Nachdem ſeit alten Zeiten eine bedeutende

Domſchule in Würzburg beſtanden hatte, wollte ſchon Fürſtbiſchof Gerhard von Schwarzburg eine Univerſität errichten, ward aber durch den Tod an Ausführung ſeines Planes gehindert. Sein Nachfolger Johann von Egloffſtein erhielt von Papſt Bonifaz IX eine Bulle für Errichtung eines Generalſtudiums in Würzburg, nach dem Vorbilde und mit den Privilegien der Univerſität zu Bononien, und Innocenz VII beſtellte ſchon Conſervatoren für die junge Anſtalt. Sie erblühte auch wirklich ſo ſchnell, als ſie wieder verfiel, ſo daß Julius mit Recht als Gründer der Univerſität genannt wird, denn wenn auch wiederum ſein Vorgänger Friedrich von Wirsberg eine ſolche höhere Lehranſtalt ſtiften wollte, ſo kam er doch in der Wirklichkeit nicht über ein Gymnaſium und zwei Collegien hinaus. Groß und zahlreich waren die Schwierigkeiten, mit welchen Julius hier zu kämpfen hatte, aber ſeinen Eifer konnte Nichts ermüden. Mehrere Jahre mußte er mit ſeinem Capitel und Clerus Verhandlungen pflegen, bis er die nöthigen Fonds zu ſeinem weitausſehenden und großartigen Vorhaben beiſammen hatte, aber endlich ſiegte ſeine Ausdauer und Conſequenz, und am 2. Januar 1582 hatte die feierliche Eröffnung der Univerſität ſtatt. Julius ſelbſt wurde zum erſten Rektor erwählt, was er auch annahm, nachdem ihm ſeine Bitte, einen Prorector aufzuſtellen, genehmigt worden war. Erſt im Jahre 1591 wurde der Bau der neuen ſehr ſchönen Univerſitätskirche vollendet. — Außer der Univerſität richtete Julius ſein Augenmerk auch auf die Gründung von Collegien zum Beſten der namentlich Theologie ſtudirenden Jugend. Zuletzt fügte er noch eines hinzu für vierundzwanzig unbemittelte adeliche

Jünglinge zunächſt aus dem Hochſtifte. Auch die Errichtung des Gymnaſiums zu Männerſtadt iſt ſein Werk.

Fragen wir aber, was in dem hochherzigen Biſchof ſo großartige Plane zur Reife gebracht habe, ſo gibt er ſelbſt darüber die genügendſte Rechenſchaft in der Stiftungsurkunde für das Collegium der adelichen Jünglinge, cf. S. 161. Wir ſehen daraus, daß kein anderes Intereſſe ihn geleitet und zu ſo Hohem begeiſtert hat, als das der Aufrechthaltung und Vertheidigung des katholiſchen Glaubens, gegen welchen nach ſeiner innerſten Ueberzeugung nur der Irrthum und die Leidenſchaft eingenommen ſein könnten. Ganz daſſelbe ergiebt ſich aus der S. 153 aufbewahrten Aeußerung, die er bei Annahme der Rektorwürde that. Und weil er überzeugt war, daß ihn zu Erreichung ſeines Endzweckes Niemand mehr unterſtützen könne, als die Väter der Geſellſchaft Jeſu, ſo gab er ihnen bei der Wahl der Lehrer vor allen Anderen den Vorzug (cf. den Stiftungsbrief der Univerſität S. 157). Uebrigens nicht nur in dieſen edeln Stiftungen und Anſtalten erprobte Julius ſeinen Eifer für die Erhaltung des von den Vätern ererbten Glaubens, vielmehr griff er zu Gunſten deſſelben auf eine noch viel unmittelbarere Weiſe ein, indem er das in Folge des Religionsfriedens von 1555 den Reichsſtänden zugeſtandene jus reformandi geltend machte. Das Erſte, was er in dieſer Beziehung that, war, daß er alle lutheriſchen Prediger und Beamten, nicht minder die proteſtantiſchen Lehrer an den Volksſchulen (für deren Hebung er auch ſonſt rühmlich beſorgt war cf. S. 164) entfernte. Die Bekehrung des Volkes aber ſuchte er durch Viſitationsreiſen, von ihm ſelber angeſtellt, und durch Miſſionen, zu welchen er wiederum am liebſten Jeſuiten verwandte, zu erwirken. Zuerſt verſuchte

er immer die Sprache der milden Belehrung und Ueberzeugung, aber wenn er damit nicht ausreichte, nahm er die dem Herzog von Franken zu Gebote ſtehenden Mittel zu Hülfe. Uebrigens war auch hierin ruhige Beſonnenheit verbunden mit unerſchütterlicher Beharrlichkeit das Geſetz, deſſen er faſt nie vergaß, ſo daß er ſich auch durch unbeſcheidenes und indiscretes Betragen proteſtantiſcher Reichsſtände nicht aufreizen ließ, denjenigen gegenüber aber, welche in gebührender Form ihm Vorſtellungen machten, ſich ſtets auf einem ebenſo ehrenvollen als klugen Fuße hielt (cf. S. 179—181). Um aber ſeinen Muth in dieſer Sache gehörig zu würdigen, iſt zu bedenken, daß er ziemlich iſolirt daſtand, weil nur Baiern und Rom ihm im Falle eines proteſtantiſchen Angriffes Hülfe verhießen. Weil aber der einſichtsvolle Biſchof gar deutlich begriff, daß nur in dem Falle dem Weiterumſichgreifen der Glaubensneuerung Einhalt gethan und die Bekehrung zum katholiſchen Glauben in Stand geſetzt werden könne, wenn der Clerus erſt gründlich reformirt ſei, ſo faßte er dieſen Zweck mit aller Entſchiedenheit ins Auge. Nichts iſt, was hier ſeinem ſcharfblickenden Auge entgangen wäre, aber auch kein Mittel, das er unverſucht gelaſſen hätte.

Traurig nur, daß er mit ſeinen Beſtrebungen ſo allein daſtand, ſo daß er wegen Widerſtrebens des Capitels nicht einmal ein förmliches Einſchreiten gegen den Concubinat durchſetzen konnte. So wollten die Domcapitularen auch von einer beſſern Ordnung des Chordienſtes, welche Julius beantragte, nichts wiſſen, und ſuchten ihn zu belehren, daß die Sache ganz in Ordnung ſei. Viel iſt auch, was der Fürſtbiſchof für die beſſere Verwaltung des Gottesdienſtes durch Ritualien und Kirchenordnungen gethan hat: die Beſchlüſſe

des jüngſten Concils von Trient, ſchon unter Friedrich von Wirsberg promulgirt, wurden darin beſonders eingeſchärft. Ebenſo waren die ziemlich zahlreichen Klöſter des Stiftes beſonderer Gegenſtand ſeiner Aufmerkſamkeit. Doch wollte er lieber die verwahrlosten und heruntergekommenen reformiren und zur Blüthe emporheben, als neue gründen, obwohl er in letzterer Beziehung auch nicht ganz unthätig war, und namentlich die Capuciner erſt durch ihn im Lande Aufnahme fanden cf. S. 200. Was er endlich für die Gründung neuer, die Wiederherſtellung und Verbeſſerung verfallener und verwahrloster Pfarreien that, was er für Kirchen, Kirchengeräthe und Pfarrwohnungen leiſtete (über 300 Kirchen ſind von ihm entweder gebaut oder reſtaurirt worden), überſtieg bei weitem die Erwartungen, welche Papſt Gregor XIII in dieſer Beziehung von dem Eifer des Biſchofs ſich je machen konnte.

Im ſiebenten Capitel wird weiter die Verwaltung der Juſtiz und Polizei unter Julius beſchrieben. Auch dieſem verwahrlosten Felde wandte er ſeine Sorgfalt zu, half allen Mängeln nach Kräften ab und rief eine Menge von trefflichen neuen Einrichtungen und Anordnungen ins Leben. Es lautet freilich etwas ſonderbar für unſre Ohren, daß er der bürgerlichen Landwehr zu Würzburg eine andre Uniform gegeben, die Luntenſchlöſſer und eine neue Form von Harniſchen eingeführt habe: aber ſo brachte es einmal ſeine gedoppelte Stellung, vermöge deren er („Herbipolis judicat stola et ense") auch den herzoglichen Hut von Franken trug, mit ſich. Uebrigens war er zur Verbeſſerung der Rechtspflege ganz der Mann, weil ſein Scharfblick nicht nur die tüchtigſten Leute auszuwählen wußte, ſondern auch weil er

selbst in den Rechtswissenschaften wohl bewandert war, und so traf er denn auch in dieser Beziehung die umfassendsten und durchgreifendsten Reformen. Natürlich konnte der Verfasser hier einen Punkt nicht übergehen, welcher so recht eigentlich den dunkeln Hintergrund jener Zeiten bildet, die Hexenprocesse. Auch Julius mußte solche führen lassen, und, so sehr er auch die unglücklichen Opfer derselben bemitleidete, so glaubte er doch in die Strenge des Rechtsganges unter keinen Umständen störend eingreifen zu dürfen, wenn er auch einer Milderung der ausgesprochenen Straffentenz durchaus nicht abgeneigt war cf. S. 239.

Außer der Universität ist es noch das in ganz Deutschland bekannte, von seinem Stifter den Namen tragende Juliushospital, dessen Gründung eine unverwelkliche Krone um das Haupt unseres edeln Bischofs gewunden hat. Schon über 200 Jahre besteht dieses schöne Denkmal wahrhaft fürstlicher Großmuth, und hat unzähligen Nothleidenden und Elenden Trost und Hülfe geschafft. Uebrigens ist das Juliushospital, wenn auch die glänzendste, so doch durchaus nicht die einzige Stiftung der Art, welche die Sorge unsres Bischofs für die leidende Menschheit beweist, vielmehr unterwarf er alle Stiftungen für Arme und Kranke seiner genauen Beaufsichtigung, entwarf viele Spitalordnungen und ließ es auch an Gründung neuer Stiftungen nicht fehlen. Wie aber auch dieses edle Streben desselben aus keinen andern Motiven, als denen der Religion und zwar jener Religion, deren Wiederherstellung er sein Leben gewidmet hatte, zu erklären ist, beweisen recht schön die unvergeßlichen Worte, mit welchen er den Stiftungsbrief für das Volkacher Hospital unterzeichnete: „Non memini me legisse mala morte mortuum,

qui libenter opera caritatis exercuit. Habet enim multos intercessores et impossibile est, multorum preces non exaudiri " cf. S. 246.

Im 9. Capitel wird der Schloßbau auf dem Marienberge nebst den andern Bauten im Hochstifte beschrieben. Julius hatte große Lust am Bauen, und verwendete dafür sehr bedeutende Geldsummen. Zu seiner großartigsten Bauunternehmung aber, zum Neubau des Schlosses auf dem Frauenberge, wurde er genöthigt in Folge des schrecklichen Brandes, welcher anno 1600 den größern Theil der von ihm bei siebenundzwanzig Jahren ruhig bewohnten Schloßgebäude nebst der Schloßkirche in Asche legte.

Das 10. Capitel ist weniger interessant vom allgemeineren Standpunkte, und handelt von den Streitigkeiten des Bischofs mit der fränkischen Ritterschaft.

Auch die Finanzverwaltung des Bischofs und die von ihm gehaltenen Landtage, insbesondere aus Veranlassung der häufig nothwendig gewordenen Türkenhülfe, auch wegen der für das Land zu treffenden militärischen Schutzmaßregeln werden besprochen. Obwohl Julius, wie aus den vorhergehenden Capiteln genugsam hervorgeht, kein engherziges Sparsystem kannte, wo höhere Interessen ins Spiel kamen, so zahlte er an den sehr bedeutenden Schulden des Hochstiftes dennoch eine beträchtliche Summe ab, und vermehrte den Glanz des Stiftes durch neue Erwerbungen.

Es thut übrigens dem Leser wohl, nach der Durchlesung so mancher Capitel, in welcher die urkunden- und quellenmäßige Genauigkeit eigentlich bis zum Trocken- und Langweiligwerden geht, im letzten Capitel wieder eine gewisse Auffrischung des Geistes zu erhalten durch die Darlegung

des Charakters und Privatlebens des Fürſtbiſchofs Julius. Seine Tugenden und Vorzüge, welche ihn zur ausgezeichneten Verwaltung ſeiner gedoppelten Würde befähigten, als namentlich ſein Scharfblick, ſein kühner Unternehmungsgeiſt verbunden mit hoher Klugheit, insbeſondre ſeine unerſchütterliche Beharrlichkeit in Durchführung der reiflich durchdachten Pläne werden hier nach Gebühr gewürdigt und als Grund ſeiner nicht gewöhnlichen hiſtoriſchen Größe erkannt, dabei aber die eigentliche Springfeder ſeines Charakters ſowohl als ſeiner Thaten der Eifer für die Religion ſeiner Väter [1]) ausdrücklich hervorgehoben. Beſonders anſprechend iſt das Verhältniß, in welchem er zu ſeinen Aeltern geſtanden. Die Apologie gegen den dem Biſchof häufig gemachten Vorwurf der Prachtliebe und Verſchwendung iſt in der Ordnung. Am 13. Sept. 1617, nach einer Regierung von 43 Jahren im 74 Jahre ſeines ſegensreichen Lebens, verſchied Biſchof Julius. Sein Herz wurde in der Kirche der Univerſität, für welche es immer geſchlagen hatte, beigeſetzt.

Unter all' den Ehrentiteln, welche ſein Monument zieren, lautet keiner ruhmvoller, als der: „Religionis avitae restitutor.“

Die Monographie iſt mit der Genauigkeit eines Archivars geſchrieben; dagegen fehlt doch der höhere und allgemeinere geſchichtliche und theologiſche Standpunkt, daher das Werk etwas trocken anſpricht. Unter den artiſtiſchen Beigaben halten wir beſonders das Portrait des Fürſtbiſchofs für ſchätzenswerth.

1) Seine Mutter hätte ſich alſo der Furcht wohl entſchlagen dürfen, er möchte dem Beiſpiele des früher freundſchaftlich mit ihm verbunden geweſenen bekannten Churfürſten Gebhard von Cöln nachfolgen.

Repetent Maſt.

4.

Das chriſtliche Rom vor Eugène de la Gournerie, **deutſch von Philipp Müller. Erſten Bandes, erſte und zweite Abtheilung und Bd. II. Abthl. I. Frankfurt bei Andreä, 1843 u. 1844. Pr. eines Heftes 1 fl. 48 kr.**

Der Verfaſſer des vorliegenden Werkes, welches ſchon in verſchiedenen deutſchen Zeitſchriften günſtig beurtheilt wurde, gehört zu den chriſtlichen Schriftſtellern in Frankreich welche überſatt der zu Nichts gewordenen Hoffnungen und Verſprechungen einer ſogenannten Freiheit, und eines ſogenannten Fortſchrittes, mit Glauben und Liebe zu der Kirche zurückgekehrt ſind, und in derſelben, und aus ihr ihre Hoffnungen, und ihre Begeiſterung ſchöpfen. Es iſt natürlich, daß die Augen dieſer Männer vor Allem nach Rom, dem Mittelpunkte der Einheit gerichtet ſind, und daß ſie darum auch mit frommer Ehrfurcht wallfahrten in die ewige Stadt, und was ſie dort Großes, Erhebendes und Hoffnungsreiches geſehen, gefühlt und erlebt haben, nach der dieſem Volke eigenen geiſtvollen Darſtellung ihren Landsleuten ans Herz legen. Denn der franzöſiſche Charakter iſt weſentlich propagandiſtiſch. Was eine Seele erfüllt und durchdringt, das drängt es ſie mitzutheilen, um in den Andern gleiche Gefühle, und gleiche Ueberzeugungen hervorzurufen. Daher die lebhafte rhetoriſche Darſtellung, daher die beſtändige Beziehung auf den Leſer, und die oftmalige Anrede deſſelben, daher die ſcharfe Polemik gegen diejenigen, welche entgegengeſetzter Anſichten ſind.

Das vorliegende Werk führt die Geſchichte der ewigen

Stadt an unsern Blicken vorüber, wie dieselbe seit der Begründung des Christenthums durch die beiden Apostel Petrus und Paulus alle Jahrhunderte herab ihren Verlauf genommen hat. Jedes Jahrhundert ist in einem besonderen Kapitel geschildert. Die vorliegenden beiden Abtheilungen des ersten Bandes gehen von den Anfängen der christlichen Kirche bis zu dem zwölften Jahrhundert einschließlich. Besonders ansprechend ist die Geschichte der ersten Jahrhunderte. Der Gottesdienst und die religiösen Zusammenkünfte der unter dem Drucke der Verfolgung seufzenden Christen werden an uns vorübergeführt. Sie haben sich in die Crypten hinabgeflüchtet, wo ihre Todten ruhen. Ueber deren Gräbern begehen die Lebendigen das unblutige Opfer. Immer weiter werden die unterirdischen Räume ausgedehnt. Sie wachsen mit dem Wachsen des Christenthums, so daß das alte heidnische Rom in Gefahr kommt, nach und nach von dem christlichen Rom untergraben zu werden. Und nicht bloß der heidnischen Weltstadt ist durch die Grabmäler und Crypten der Christen ein weites Grab ausgehöhlt. Das ganze Heidenthum, sein Glaube oder Aberglaube, seine Gebräuche und Sitten, seine Laster und Greuel sind innerlich unterhöhlt und untergraben von dem Christenthum. Nachdem auch die Zeit der Heiden erfüllet, nachdem sie reif waren für das Grab, stürzte der morschgewordene Bau ohne Halt und bedeutenden Widerstand zusammen, und es war den alten Weisen und auch jenem Philosophenkaiser nicht mehr möglich, den Todten aus seinem Grabe hervorzurufen. Von nun an war die weltbeherrschende Stadt eine christliche Metropole geworden, und das Kreuz glänzte in all seiner Herrlichkeit und belebenden Kraft, wo vordem die Tempel der heidnischen Götter

gestanden waren. Eine christliche Kirche nach der andern erhob sich. Die Entstehung der vorzüglichsten heiligen Gebäude in den ersten Jahrhunderten bildet einen Hauptbestandtheil in der Darstellung des Verfassers.

In den spätern Jahrhunderten erzählt er besonders die Geschichte des Papstthums, und weil an das Papstthum die ganze Geschichte der Kirche im Mittelalter sich anschließt, so gewährt uns das Werk, von dem Mittelpunkte der Einheit aus, einen allgemeinen Ueberblick der wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte, besonders vom zehnten und eilften Jahrhunderte an. Jene traurige Zeit des neunten und zehnten Jahrhunderts, wo der päpstliche Stuhl so oft dem Getriebe der verschiedenen politischen Partheien in Rom erlag, übergeht der Verfasser keineswegs mit beschönigender Umredung. Ein gläubiger Sohn seiner Kirche, weiß er, daß die Kirche nicht steht und fällt mit der Heiligkeit und Unheiligkeit ihrer hervorragenden Leiter, ihrer Bischöfe und Päpste; er zeigt, daß gerade dadurch die göttliche Leitung und Führung derselben, am augenscheinlichsten hervortritt, wenn der heilige Stuhl, von unreinen Menschen eingenommen, dennoch nicht untergeht, sondern gerade aus diesen vorübergehenden Beflecken und Leiden um so sieghafter und herrlicher hervorgeht. Und in der That, wer die Geschichte des päpstlichen Stuhles vom zehnten bis dreizehnten Jahrhundert betrachtet, wie derselbe, kaum noch der Spielball niedriger Leidenschaften, mit weltgebietendem Ansehen dasteht, und sich durch die ganze Christenheit der unbestrittensten Autorität zu erfreuen hat, wer sollte hierin nicht das Wirken und Walten der göttlichen Macht erkennen!

Als Quelle für seine Geschichtsdarstellung benützt der

Verfasser vorzüglich die Kirchengeschichte von Fleury. Es sind aber in sein Werk, besonders was die ersten Jahrhunderte angeht, einige Irrthümer eingeschlichen, auf welche der deutsche Uebersetzer nicht aufmerksam gemacht. So heißt es z. B. S. 142 mit Unrecht: „Nach Arius, Nestor(?) und Eutyches erschien Pelagius"; da doch die pelagianische Häresie der Zeit nach der des Nestorius, und vollends des Eutyches vorausgeht.

Der Uebersetzer hat die Elogien des Ioannes Palatins auf die Päpste seiner Uebersetzung beigegeben. So vortrefflich dieselben sind, und so billig wir es finden, daß dieses klassische Werk verbreiteter wäre, so können wir uns doch mit dem Uebersetzer nicht einverstanden erklären, daß er durch diese Zugabe das französische Werk unverhältnißmäßig vergrößerte. Er konnte von jenen Elogien eine besondere Ausgabe veranstalten. Die äußere Ausstattung des Buches läßt Nichts zu wünschen übrig. Auch die Uebersetzung ist, abgerechnet einige Verstöße gegen die Sprache, fließend.

Vorstehende Anzeige war schon geschrieben, als dem Referenten eine weitere Abtheilung des vorstehenden Werkes zukam. Dieselbe enthält die Geschichte Rom's vom dreizehnten bis sechszehnten Jahrhundert, oder von Innocenz III. bis zum Zeitalter der Reformation, und trägt im Ganzen denselben Charakter, wie die beiden vorausgehenden Abtheilungen.

Dr. Gams.

5.

Liturgik, oder wissenschaftliche Darstellung des katholischen Cultus. Von Dr. J. B. Lüft, erstem kath. Stadtpfarrer, bischöfl. Decan und Grosherzogl. Hessischem Oberschulrathe zu Darmstadt. Erster Band: Allgemeine Liturgik. Mainz, Kirchheim ꝛc. ꝛc. 1844. gr. 8. XIV u. 518 S. Pr. 3 fl. 12 kr.

Seit einiger Zeit zeigt sich ein Streben, die praktische Theologie aus dem unwissenschaftlichen Zustande, in dem sie sich bisher befand, zu befreien und sie neben die übrigen theologischen Disciplinen als eine ebenbürtige Schwester zu stellen. Es war die praktische Theologie lange Zeit und vielfach recht eigentlich der Tummelplatz der Unwissenschaftlichkeit und des Dünkels zugleich; nach einer systematischen und wissenschaftlichen Behandlung des Stoffes, nach seiner Zurückführung auf feste Principien und seine Auffassung aus dem Centrum des christlichen Lebens und Bewußtseins wurde wenig gefragt, dagegen hielten sich die eingebildetsten Halbwisser für berufen, die oberflächlichsten Gedanken gerade auf diesem Felde zu Markte zu bringen. Aber wie es am kirchlichen Himmel Deutschlands wieder zu tagen anfing und zugleich im Leben und in der Wissenschaft eine neue Kraft aufblühte, da mußten, wenn auch bisher spärliche Versuche entstehen, die praktische Theologie aus dem aphoristischen Zustande, worin sie ein Conglomerat von allerlei Klugheitsregeln und Handwerksanweisungen war, heraus und zu einem höheren der Zeit und der Sache würdigen emporzuheben. Denjenigen nun, welche nach diesem Ziele strebten und streben, schließt sich würdig Herr Dr. Lüft an, früher Professor der katholischen Theologie in Gießen, gegenwärtig Oberschulrath und Decan

in Darmstadt. Die Untersuchungen, die er als Professor begann, hat er rühmlicher Weise im praktischen Amte fortgesetzt, und so entstand sein umfassendes Werk über Liturgik, dessen erster Theil uns hier vorliegt.

Es ist dieß entschieden das Beste, was im Fache dieser Disciplin bisher in Deutschland geschrieben worden ist, der Wunsch, die Liturgik zu einer Wissenschaft zu erheben, hat in keinem andern Werke so weit als hier seine Realisirung gefunden, und schwerlich wird sich dabei ein anderes Handbuch über denselben Gegenstand angenehmer lesen lassen, als das vorliegende. Der Verfasser wollte wissenschaftlich und praktisch zugleich sein, Anlage und Auffassung sollen den Anforderungen der Schule, die Darstellung aber durch ihre Lebendigkeit, Klarheit und Wärme auch den Ansprüchen des ganzen gebildeten Publikums genügen. Ja, es schien uns oft, als ob der Hr. Verfasser nicht blos belehren, sondern häufig auch zum Gemüthe und Herzen habe sprechen wollen, und daher mag sich wohl die da und dort hervortretende Breite und Redseligkeit schreiben, die bei einem wissenschaftlichen Werke nicht nur unstatthaft und überflüssig, sondern selbst störend und fehlerhaft ist.

Der Verfasser sagt S. 6: „in der engsten Beziehung steht die Liturgik zur historischen Theologie", und die Wahrheit dieser Behauptung gibt mir Berechtigung zu gegenwärtiger Recension, um so mehr, als ich gerade im verflossenen Semester den christlichen Cult archäologisch behandelt, seine Entstehung und Heranbildung von Anfang an bis zur gegenwärtigen Form historisch dargestellt habe.

Betrachten wir nun vor Allem die Oekonomie des Lüft'schen Werkes. Nach einer ausführlichen Einleitung,

welche den Begriff und die Aufgabe der Liturgik, ihre wissenschaftliche Behandlung, ihr Verhältniß zu anderen theologischen Disciplinen, ihre Literatur u. dgl. mit viel Gewandtheit und Gelehrsamkeit bespricht, theilt Hr. Lüft die Liturgik selbst in die allgemeine und spezielle ab. Die allgemeine Liturgik hat dabei die Aufgabe, 1) die allgemeinen Grundlagen und Prinzipien des katholischen Cultus und 2) die allgemeinen Cultformen und Handlungen, die allen Cultakten gemeinsam sind, z. B. Kreuzeszeichen, Kniebeugen ꝛc., zu entwickeln und zu behandeln. Die besondere Liturgik dagegen bespricht die einzelnen Formen und Thätigkeiten im Cultus, und auch diese theilt unser Verfasser wieder in 2 Klassen, a) in den sozialen und b) in den individuellen Cult, indem er zu Ersterem alle diejenigen Cultacte rechnet, an denen die ganze Gemeinde Theil nimmt, unter individuellem Cult aber solche Akte verstanden wissen will, wobei dieß nicht statt habe, wie bei der Ausspendung der Sakramente. Daß diese Unterscheidung von individuellem und sozialem Cultus unrichtig sei, hat schon ein anderer Recensent des vorliegenden Werkes dargethan, und ich begnüge mich darum, diese Unrichtigkeit mit wenigen Worten zu erweisen. Nach der Partition Lüft's fällt z. B. die Krankencommunion in die Klasse der individuellen Cultakte. Aber in der That ist es nur ein Mißstand, wenn die Gemeinde an diesem heiligen Akte nicht Antheil nimmt; ja, Hr. Lüft wird sich aus der Geschichte des Cultus erinnern, daß in der alten Zeit die Kranken meistens das heilige Viaticum in der Kirche selbst coram populo empfingen, und daß, wenn dieß nicht anging, eine Art missa praesanctificata im Krankenzimmer unter Theil-

nahme der Gemeinde gehalten wurde. Aehnlich verhält es sich bei der Spendung anderer Sakramente.

Sehr zweckmäßig ist dagegen die Eintheilung in allgemeine und spezielle Liturgik. Von der allgemeinen Liturgik aber enthält der vorliegende Theil nur die erste Hälfte, während die zweite, sowie die spezielle Liturgik, nach der Berechnung des Hrn. Verfassers noch drei weitere mäßige Bände füllen werden. Auch für sie ist das Manuscript ziemlich vorbereitet und ihr baldiges Erscheinen versprochen.

Wie gesagt, handelt die erste uns jetzt vorliegende Abtheilung der allgemeinen Liturgik von den allgemeinen Grundlagen und Prinzipien des katholischen Cultus, in zwei Abschnitten. Der erste spricht von den allgemeinen Grundlagen des katholischen Cultus in specie, und es wird hier der Begriff von Cultus, das Verhältniß desselben zur Religion und die Geschichte des Cult's, von den durch Christus gegebenen Anfängen an bis zu seiner jetzigen Gestalt abgehandelt.

Sehr richtig und lobenswerth ist die Art und Weise, wie der Hr. Verfasser den Begriff des Cultus auffaßt. Es sind nämlich drei Momente, welche zusammen erst den vollen Begriff des katholischen Cultus geben. Für's Erste nämlich ist der Cult die äußere Darstellung und das sichtbare Heraustreten des religiösen Lebens, Fühlens und Bewußtseins, des Einzelnen wie der kirchlichen Totalität; er ist die sichtbar gewordene Religion.

Mit diesem Sichtbarwerden unserer inneren Religion wird aber diese zugleich selbst in uns und Andern erhöht, gesteigert und gekräftigt, und darum ist der Cult zweitens zugleich Erbauung, d. i. Kräftigung und Mehrung der innerlichen Religion.

Während aber in dieſen beiden Momenten der Menſch durch den Cult zu Gott hingezogen wird, wird zugleich im Cult Gott und die göttliche Gnade zum Menſchen herabgezogen, d. h. der Cultus vermittelt uns durch die hh. Sakramente die göttliche Gnade, und darum iſt das dritte Moment im Begriffe des Cultus: er iſt Spendung und Mittheilung der göttlichen Gnade und des göttlichen Segens.

Es iſt wichtig, daß der Cult nach dieſen drei Richtungen aufgefaßt wird, und die Auslaſſung irgend eines dieſer drei Momente verflacht und vernichtet nicht blos den Begriff des Cult's, ſondern hemmt zugleich die ſegensreiche Benützung deſſelben. Nur wer den Cult, mit mehr oder minder klarem Bewußtſein, in dieſem ſeinem vollen Begriffe auffaßt, kann auch den vollen Nutzen daraus ziehen.

Sehr dankenswerth iſt weiterhin die ziemlich ausführliche Geſchichte des Cultus in einer gedrängten Ueberſicht und Zuſammenſtellung des Geeigneten, wie man ſie bisher nicht hatte. Berichtigend und ergänzend will ich dazu nur Folgendes bemerken. Herr Lüft theilt in der Geſchichte des Cult's S. 74 ff. die Schilderungen mit, welche Juſtin der Martyrer und andere Alte vom früheſten Cultus entworfen haben; aber ungerne vermißte ich dabei die von den apoſtoliſchen Conſtitutionen gegebene viel ausführlichere Beſchreibung des ums Jahr 250 n. Chr. gebräuchlichen Gottesdienſtes. Ich erwartete nicht, daß der H. Verfaſſer dieſe Beſchreibung hier vollſtändig wiedergebe, aber die Hauptmomente, glaube ich, hätte er daraus ausziehen ſollen, und dieß wäre, wie ich aus einem eigenen Verſuche weiß, mit ein paar Seiten möglich geweſen. Weiterhin iſt auf S. 75 Gieſeler's Kirchen-

geſchichte, erſter Band, S. 142 citirt, während es S. 187 heißen ſollte, und auf S. 83 iſt der Tod des h. Ignatius von Antiochien auf das Jahr 115 angeſetzt, während die glaubwürdigere Computation denſelben ins Jahr 107 verlegt (Vgl. die Prolegomena zu meiner 2ten Ausgabe der apoſtoliſchen Väter p. XXXIV. sq.). Auf S. 97 ff. werden für die an ſich richtigen Behauptungen die Beweisſtellen der Kirchenväter nicht genau angegeben, ſo daß demjenigen, der dieſe Stellen ſelbſt nachleſen will, dieß ſo ſehr empfehlenswerthe Geſchäft ſehr erſchwert wird.

Zwei Anhänge zur älteſten Geſchichte des chriſtlichen Cultus ſprechen von der Arcandiſciplin und den Agapen, und in Betreff Erſterer gerade hätte ich gewünſcht, daß der Verfaſſer durch ein kleines Beiſpiel den Begriff der Arcandiſciplin recht deutlich gemacht hätte. Eines der beſten und kürzeſten Beiſpiele hätte aber die griechiſche Inſchrift des im Jahre 1839 zu Autun in Frankreich gefundenen Grabſteines abgegeben, welcher wahrſcheinlich in die Zeit der Chriſtenverfolgung Marc-Aurel's gehört, und wo von dem Abendmahl per disciplinam arcani alſo geſprochen wird: „iß und trink den Fiſch in beiden Händen haltend" Für einen Heiden waren dieſe Worte unverſtändlich, der Chriſt aber wußte, daß das Wort ἰχθύς = Fiſch, ein Anagramm Chriſti ſei, (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ) und alſo Chriſtum, hier Leib und Blut Chriſti bedeute.

Bezweifeln muß ich, was der Herr Verfaſſer S. 126 behauptet, daß ſich nämlich ſchon im vierten Jahrhundert Spuren des Crucifixes zeigen, denn das Werk de visitatione infirmorum Lib. II. c. 3., welches ſonſt für dieſes Alter der

Crucifixe zum Zeugniß gebraucht wurde, ſtammt nicht vom h. Auguſtin her, ſondern gehört dem 6ten oder 7ten Jahrhunderte an. Ebenſowenig iſt das Gedicht de passione Domini, worin ſich eine Beſchreibung des Crucifixes findet, von Lactantius verfaßt, und es läßt ſich, meines Wiſſens, vor dem 6ten Jahrhundert keine Spur des Crucifixes entdecken. Kreuzeszeichen wohl waren ſchon im zweiten Jahrhundert ungemein häufig, aber nicht Crucifixe.

Auf S. 129 iſt Origenes durch ein Verſehen den Predigern des vierten Jahrhunderts beigezählt worden, und wenn es S. 130 heißt: daß ſich vom 4ten Jahrhundert an ſchon mehrfache Ermahnungen an die Gläubigen finden, den öffentlichen Gottesdienſt nicht zu verſäumen, ſo iſt beizufügen, daß ſchon Ignatius von Antiochien ſolche Aufforderung für nöthig erachtete und an die Epheſer Kapitel 13 ſchrieb: σπουδάζετε οὖν, πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. Auf Seite 131 aber wäre beizuſetzen geweſen, daß das Inſtitut der beſonderen Bußprieſter ums Jahr 400 in der griechiſchen, um die Mitte des fünften Jahrhunderts dagegen in der lateiniſchen Kirche erloſch und die Wahl des Beichtvaters nun mehr freigeſtellt wurde.

Wenn es weiterhin S. 153 heißt: „als im achten Jahrhundert die Araber Spanien eroberten, nahmen die übriggebliebenen ſpaniſchen Chriſten den Namen Mozaraber an“; ſo iſt dieß mindeſtens ein ungenauer Ausdruck, denn als die Mauren Spanien eroberten, rettete ein Theil der früheren Einwohner in den nördlichen Gebirgen ſeine Freiheit, und dehnte ſich da durch Gründung der Reiche Leon, Caſtilien, Aragonien ꝛc. immer weiter nach Süden aus. Dieſe unbeſiegt übriggebliebenen Spanier hießen nie Mozaraber,

ſondern nur jene, welche unter mauriſcher Herrſchaft lebten. — Zugleich vermißten wir ungerne eine, wenn auch kleine Charakteriſtik der Mozarabiſchen und anderer alten Liturgien. Was ſoll es helfen, die Namen derſelben zu wiſſen, wenn wir nicht zugleich auch ihre Hauptbeſchaffenheit, ihr Verhältniß zur römiſchen und griechiſchen Liturgie u. dgl. erfahren? Zugleich wünſcht gewiß auch jeder Leſer zu wiſſen, ob dieſe alten Liturgien noch im Gebrauche ſind und wo?

Ueber den Cult der alten Häretiker iſt viel zu wenig, und doch in wenigen Worten viel zu viel geſagt, indem S. 158 behauptet wird, daß derſelbe höchſt unvollkommen und dürftig geweſen ſei. In der That aber gilt dieß nur von einigen alten Häretikern, während der Cult der Arianer, Neſtorianer, Monophyſiten und Monotheleten von dem allgemeinen griechiſchen Cultus nur in einigen Gebeten abweicht. Der Cult der Pelagianer aber wird von dem abendländiſchen ſchwerlich haben unterſchieden werden können.

Ein anderer Irrthum iſt uns S. 167 in der Behauptung begegnet, daß im Homiliarium Carl's d. Gr. die von Paulus Diaconus geſammelten Homilien der Kirchenväter ꝛc. in Ueberſetzungen enthalten geweſen ſeien. In der That aber waren ſie, und wir haben dieß Homiliar jetzt noch, ſämmtlich lateiniſch und darum hat die Synode von Mainz im J. 847 verordnet, daß dieſe Homilien von den Pfarrern in rusticam romanam linguam aut theotiscam, d. i. ins Romaniſche und Franzöſiſche oder ins Deutſche überſetzt werden ſollen (*Harduin*, Collectio Conc. T. V. p. 8. cap. 2.).

Nicht minder bemerkte ich zu S. 169, daß damals, als die mozarabiſche Liturgie in Spanien eingeführt wurde, durch das Concil von Toledo im J. 633, ſie noch nicht mozara-

bische hieß. Ungenau und irreführend ist auch S. 179 die Behauptung, daß man sich im fränkischen Reiche aus Mißverständniß gegen die Bilder in der Kirche erklärt habe, denn nicht gegen die Bilder, sondern gegen die Beschlüsse der siebenten allgemeinen Synode erklärten sich damals die Franken, weil sie die Akten dieses Concils mißverstanden und zum Theil mißverstehen mußten. Den kirchlichen Gebrauch der Bilder selbst haben sie nicht bestritten.

Noch einige andere Punkte, wie z. B. die zu geringe Schätzung und Würdigung des s. g. byzantinischen Kirchenstyls, die Behauptung, daß die gothische Baukunst sich namentlich auch nach Italien verbreitet habe (der Dom von Mailand ist eine Ausnahme und von einem Deutschen gebaut) u. dergl. übergehend, mache ich nur noch auf die sehr guten Abhandlungen über Heiligenverehrung, über Anwendung der Kunst im Cultus und über die liturgische Sprache aufmerksam, und schließe mit dem Wunsche, die weiteren Bände dieses schönen Werkes möchten in Bälde nachfolgen.

Hefele.

6.

Die geiſtige Roſe. Enthaltend die fünfzehen Myſterien des Roſenkranzes in ebenſovielen Federzeichnungen von Profeſſor Joſeph Führich, lithographirt von Joſeph Binder; begleitet mit einem erklärenden Texte von Dr. Joh. Em. Veith, Domprediger an der Metropolitankirche zum hl. Stephan. Wien 1844. Bei Mayer & Comp. Pr. 2 fl. 40 kr.

So ſehr man der neuerwachenden chriſtlichen Kunſt anmerkt, daß ſie ſich mit Mühe aus langem Verderbniß erhebt, ſo wenig zu läugnen iſt, daß vielfach noch ein Haſchen und Jagen ins Blaue hinein auf dieſem Felde ſich kund giebt, indem Einige vorherrſchend die Antike, Andere die Natur, wieder Andere die romantiſche Oberfläche der mittelalterlichen Bilder in den Bereich der Kirche hineinzuziehen bemüht ſind; ſo fehlt es doch nicht an Künſtlern, welche unbekümmert um das tadelnde Geſchrei der Gegenwart die chriſtliche Kunſt in ihrem wahren Geiſt erfaſſen und mit geweihter Hand pflegen. Unter dieſen verdient einen ausgezeichneten Platz Herr Profeſſor Joſeph Führich.

Obſchon der Cyklus von Bildern, welche ſeine geiſtige Roſe umfaßt, nur Federzeichnungen und beim Lithographiren etwas rauh davon gekommen ſind, ſo prägt ſich darin doch der Geiſt ächt chriſtlicher Kunſt rein und kräftig aus. Zwar ſind jene Begebenheiten, welche der Künſtler zur geiſtigen Roſe gewunden, überall, wo die chriſtliche Kunſt blühte, in unzähligen Wiederholungen dargeſtellt worden. Aber darum verhalten ſich dieſelben doch nicht als Nachahmungen, ſondern bei näherer Betrachtung erweiſen ſie ſich als durchaus

originell. Wenn indeß Einzelne an ältere Bilder erinnern, wenn Allen das Gepräge früherer Zeit aufgedrückt iſt, ſo gereicht ihnen dieß nicht im mindeſten zum Nachtheil, vielmehr dient es zum Beweis, daß Herr Führich den einzig richtigen Standpunkt gefunden, auf welchem die religiöſe Kunſt Wurzel ſchlagen und ſich zu heiliger Blüthe entfalten kann. Sie hat nämlich beſtimmte Grenzen, welche ſie, ohne ſich ſelbſt zu verderben, nicht überſchreiten kann. Chriſtus, Maria, die Apoſtel, die Heiligen hatten zur Zeit, da die chriſtliche Kunſt ſich innerhalb jener Grenzen bewegte, ihre beſtimmten traditionellen Typen, die in der Eigenthümlichkeit der Köpfe, der Gewänder und der Symbole hervortraten. Es kam hiebei nicht darauf an, ob die Bilder wirklich Porträte jener Perſonen nach dem Leben ſeien, oder nicht, ſondern darauf, daß die einzelne Perſönlichkeit den Ausdruck und die überall harmonirende Beſtimmtheit hatte, welche ihrem Geiſte und Weſen entſprach, in der lebendigen Ueberlieferung lebte und ſie dem chriſtlichen Volke leicht erkennbar machte. Innerhalb dieſer feſten Grenzen war indeß die mannigfaltigſte Bewegung möglich, indem an der nämlichen Perſon auf dem einen Bilde dieſer, auf dem andern jener Charakterzug vorherrſchte, oder die beſtimmte Situation eine Eigenthümlichkeit im Ausdruck begründete, ohne daß das Charakteriſtiſche verwiſcht wurde. Die Kunſt war vom Verfall in Erſtarrung und todten Formalismus ſo weit entfernt, daß ſie eben innerhalb jener Schranken zu einer allgemein bewunderten Höhe gelangte. Wurden jene durchbrochen, die Kunſt frei gelaſſen und der Willkühr der Meiſter und Geſellen Preis gegeben, wurde die alte angeſtammte Herrin im Hauſe, die Kirche, nicht mehr gefragt, ihre Gebote mißs

achtet oder nicht mehr verſtanden, alsbald wurde die Antike ohne Taufe und die Natur ohne hochzeitliches Gewand im feierlichen Triumphe in die heiligen Räume eingeführt. Hintennach drängte ſich von den Gaſſen und Straßen her unberufenes Geſindel, ungerüſtet und ungeſchmückt, und gebärdete ſich auf den Altären und an den Wänden der Kirchen, wie auf dem Trödelmarkt, am Kamin, in der Kinderſtube und bei luſtigen Gaſtmälern.

Von dieſem Treiben, das an der Grenzſcheide zwiſchen dem Mittelalter und der Neuzeit von den geprieſenſten Meiſtern unter dem Beifalljauchzen der ganzen Welt angebahnt wurde, und ſich durch dreihundert Jahre herab für den Verehrer ächt chriſtlicher Kunſt bis zur Verzweiflung entwickelt hat — von dieſem heilloſen Treiben hat ſich Herr Führich weggewendet; er iſt zu den alten Meiſtern gegangen, die mit frommem Sinn und in chriſtlichem Geiſte ihre Bildwerke malten. Dieß iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob er blos in Beziehung auf das Aeußerliche oder Techniſche an der Kunſt von ihnen gelernt hätte, vielmehr hat er zuerſt denſelben Glauben, dieſelbe Liebe zur Kirche in ſich entwickelt und gepflegt, in welchem jene ihre Kunſt ausübten und nun erſchien ihm „die heilige religiöſe Kunſt als der Gipfelpunkt, der ſonnenhafte Kern aller Kunſt, die in des höchſten Herrn Pflicht und Dienſt ſteht.“ In dieſem Geiſte geſchaffen erſcheint die geiſtige Roſe wie aus dem Herzen der Kirche hervorgewachſen und zeigt in ihrem beſcheidenen Hervortreten jene Einfalt, Hoheit und Anmuth, die uns an den altdeutſchen und altitalieniſchen Malern ſo rührend anſprechen.

Richten wir das Augenwerk auf die einzelnen Compoſitionen, ſo findet ſich darin durchweg ächt künſtleriſche

Auffassung in der Darstellung. Dieß gilt besonders von der ganzen Conception des einzelnen Bildes: Ein Wort, Eine Handlung, Eine Begebenheit ist es, welche sich auf die mannigfaltigste Weise in den dabei Betheiligten, wie die Sonne in den Wellen des Meeres bricht. So ist bei der Kreuzigung der Moment gefaßt, da Christus den Geist aufgegeben; dieser Moment durchbebt und durchzittert das ganze Bild. Eben hat er sein Haupt geneigt. In seinem Antlitz ist die überstandene Qual, wie seine göttliche Majestät deutlich sichtbar. Man sieht noch, wie die Glieder des Fronleichnams ihre Kraft verlieren und mit dem Haupt der ganze Körper sich etwas abwärts senkt. Ihm zur Rechten stehen seine Mutter, zwischen ihr und dem Kreuze mehr rückwärts Johannes, Marien zur Rechten eine der heil. Frauen, während Magdalena nach der altchristlichen Tradition am Fuß des Kreuzes weilt. Das stärkste Maaß des Schmerzens und der Traurigkeit ist über die Gruppe ausgegossen. Am wenigsten zurückgehalten tritt die innere Bewegung hervor bei Magdalena. Mit der Rechten umfaßt sie das Kreuz, mit der Linken verhüllt sie ihr Gesicht, der Jammer beugt sie tief zur Erde nieder. Selbst Johannes kann den Anblick nicht ertragen, er wendet sich händeringend vom Kreuze ab. Sein geöffneter Mund, sein sprechendes Auge haben den Ausdruck höchsten Seelenleidens. Die andere Frau sucht mit erdwärts gerichtetem Blicke Marien abzuwenden. Nur diese schaut, wenn auch mit gebrochenem Auge, unverwandt hinauf zum geliebten Sohne. Gewiß die würdigste und wahrste Auffassung Mariens im Augenblick, da die Weissagung Simeons in Erfüllung gieng. Auf der andern Seite des Kreuzes ist der Hauptmann, ihm zur Seite ein Soldat,

beide auf Pferden ſitzend. Eben hat jenen das Licht der Gnade getroffen. Mit glaubensvollem Blicke ſchaut er auf den Gekreuzigten. Die Linke auf der Bruſt, die Rechte emporgehoben iſt er eben im Begriff, Zeugniß zu geben für Chriſtus. So hat ſich der Glaube und die Liebe um das Kreuz geſchaart, während im Hintergrund der Unglaube und der Haß im Abzug begriffen ſind. Die Maſſe des Volks iſt ſchon in der Stadt; nur noch Einige von den Prieſtern und Volksführern nebſt den Henkersknechten wandern eilig, in gebückter Haltung, dem Stadtthore zu, geängſtigt durch das Gericht, welches die empörte Natur zu verkündigen ſcheint. Sie wagen es kaum, einen verſtohlenen Blick rückwärts zu werfen. Auf der andern Seite, tiefer im Hintergrund werden die Todten ſichtbar, die ſich aus den Gräbern erheben. Sonne und Mond verdunkeln ſich; ſie und die ganze umgebende Natur ſcheinen Theil zu nehmen an dem Schmerz um den Erlöſer.

Wenden wir uns zu einem andern Bilde, der Himmelfahrt Chriſti. Iſt hier in dem gen Himmel auffahrenden Chriſtus die Seele, welche das ganze Bild belebt, mit Nothwendigkeit von ſelber gegeben, ſo mußte der Künſtler dahin arbeiten, den Eindruck, den die Begebenheit auf die Jünger machte, je nach dem Charakter beſtimmt hervortreten zu laſſen. Daß ihm dieß gelungen, zeigt ein Blick auf das Bild. In himmliſcher Verklärung, die Hände ſegnend über die Seinen ausbreitend, erhebt ſich Chriſtus von der Erde, auf welcher er ſeine Fußſtapfen zurückläßt. Ihm zur Rechten kniet Maria mit Johannes und fünf andern Jüngern, zur Linken Petrus mit den Uebrigen. Maria iſt durch eine lange und harte Schule des Leidens hindurchgegangen, ſie hat das Herbſte überſtanden und überall als gehorſame Magd ſich

erwieſen. Als ſolche kniet ſie auch jetzt da die Hände über die Bruſt gekreuzt, ihrem göttlichen Sohne voll Sehnſucht, aber auch voll Ruhe und Ergebung nachblickend. Ganz anders benimmt ſich ihr gegenüber Petrus. Vor kurzem iſt er zur rechten Einſicht über das Reich Chriſti gekommen. Er kennt ſeine Schwäche und ſieht ſich an die Spitze der kleinen furchtſamen Schaar geſtellt. Jetzt, da die Kirche befeſtigt und verbreitet werden ſoll, ſieht er den Meiſter die Erde verlaſſen. Was in dieſem Augenblick in ſeiner Seele vorgegangen, iſt auf die ſprechendſte Weiſe in ſeinem Bilde ausgedrückt. Sein energiſcher Charakter bricht durch die ganze Geſtalt hindurch. Selbſt kniend iſt er in Bewegung. Mit ſorgenvollem Blick und mit raſch ausgebreiteten Armen, die eine kräftige Einſprache gegen des Meiſters Beginnen zu begleiten ſcheinen, wendet er ſich zu dem Scheidenden. Es iſt, als ob man ihn ſprechen hörte: „was beginnen, da du uns verläſſeſt?“ Wie weit verſchieden von ihm iſt Johannes! Er denkt nicht an die Zukunft. Der Meiſter iſt's, der ſeine Seele erfüllt. Aus ſeinem jugendlichen, männlich ſchönen Antlitz leuchtet tiefe Wehmuth und innige Liebe. Er hält die Hand über die Stirne gleich Einem, der in die Sonne ſchaut. Iſt ja Chriſtus die Sonne ſeines Lebens, von welcher er, ob ſie ihn auch blende, den Blick nicht wenden kann, bis ſie verſchwunden.

Was von einzelnen hervorragenden Perſönlichkeiten bemerkt wurde, daß ſie nämlich beſtimmt individualiſirt ſeien, und ein feſtes charakteriſtiſches Gepräge an ſich tragen, das gilt von allen. Nirgends ſtößt man auf hohles Idealiſiren, nirgends drängen ſich leere, aus der Luft gegriffene Geſtalten ein. Vielmehr ſind alle der Wirklichkeit entnommen und uns

ſo bekannt, als hätten wir ſie ſchon im Leben geſehen. Aber die Unebenheiten der Natur ſind abgeſtreift und innerhalb ihrer ſelbſt ſind die Charaktere zur idealen Vollendung durchgebildet. In dieſem Sinne idealiſirte der Künſtler nicht nur Chriſtus, Maria und die Apoſtel, ſondern alle Mittelſtufen bis hinab zu jenen Unmenſchen, deren Treiben uns bei der Kreuzigung, Geißelung und Krönung empört. Unter den Letztern ſieht man wahre Ideale der Rohheit und Schlechtigkeit. Dieſes gottloſe Gebärden iſt nicht augenblicklicher Ausbruch thieriſcher Rohheit bei ſonſt beſſerer Natur, ſondern der wahre Ausdruck eines Gemüthes, das nur noch an der Marter der Unſchuld ſeine Freude finden kann. Dem Gepräge des Kopfes entſpricht überall der Ausdruck, die ganze Geſtalt, die Art der Bewegung und der Ruhe. Unter den ſchlafenden Jüngern am Oelberg erkennt man den Petrus alsbald nicht nur an dem charakteriſtiſchen Kopf, ſondern ebenſo an der gedrungenen Geſtalt und der Art ſeines Liegens, die ihn ſelbſt im Schlafe für jeden Angriff gerüſtet erſcheinen läßt. Wie ganz anders, aber auch wie angemeſſen iſt die Lage des ſchlafenden Johannes auf demſelben Bilde! An der ganzen Behandlung, beſonders der menſchlichen Geſtalt, kann man merken, wie fleißig Herr Führich die Natur und die Antike ſtudirt hat, ein Beweis, wie der Künſtler, der ſich auf den Boden der Kirche geſtellt, jene beiden Faktoren als Mittel zur Darſtellung benützen kann, ja dieſes zu thun die Verpflichtung hat, ohne dadurch weder auf das Gebiet der Natur hinübergezogen zu werden, noch den Geiſt der antiken Welt aufzunehmen, was den geprieſenſten Meiſtern der mittelalterlichen Kunſt begegnete.

Eine Eigenthümlichkeit hat Hr. F. in der Behandlung der Gewänder. Sie ſind von ſolidem, feſtem Stoff und

erinnern entſchieden an altdeutſche Bilder. Man kann fragen, ob der kirchlichen Kunſt damit ein Dienſt geleiſtet worden, daß die altdeutſche Art der Gewandung wieder hervorgezogen wurde. Iſt es unbeſtreitbar, daß die Kleidung der Gegenwart, wie überhaupt auf keinem hiſtoriſchen Gemälde, ſo am wenigſten auf dem kirchlichen brauchbar iſt; ſind folglich die Meiſter chriſtlicher Kunſt gezwungen, die Kleiderſchränke der Alten zu durchſuchen: ſo muß man es gerathener finden, bei den Vorältern Umſchau zu halten, als bei den Ausländern betteln zu gehen, ſchon aus dem Grunde, weil jene eine Gewandung hatten, welche ihrer Natur auf dem heimathlichen Boden eben ſo angemeſſen war, wie die antike Kleidung den Griechen und Römern. Geſetzt auch, Letztere ſei wirklich der altdeutſchen vorzuziehen, ſo wird ſie, da ſie mehr oder weniger Abdruck des Geiſtes iſt, uns immer etwas Fremdes und Unverſtändliches bleiben und ſich auf deutſchem Boden nie recht einbürgern können. In der That aber hat die altdeutſche Gewandung für uns Vorzüge, die wir bei Fremden vergebens ſuchen. Dieſe Begrenztheit und Beſtimmtheit, dieſes gründliche, ſcharfe, feſte und markirte Weſen des altdeutſchen Gewandes iſt vorzugsweiſe geeignet, den deutſchen Geiſt in ſeiner Eigenthümlichkeit hervorleuchten zu laſſen. Haben die Gewänder auf den altdeutſchen Bildern eine gewiſſe Herbheit, die beim erſten Anblick abſtößt, ſo rührt dieſes nur daher, daß der Gang der deutſchen kirchlichen Kunſt durch die Ungunſt der Zeit abgebrochen wurde und ſo mit dem Uebrigen auch die Gewandung nicht zu der Ausbildung gelangte, deren ſie fähig war. In einer ausgezeichneten Weiſe iſt es nun Herrn F. gelungen, jene Gewänder zu behandeln. Das Herbe iſt abgeſtreift, der

gute Kern beibehalten, veredelt und mit Einsicht, Klarheit und Liebe bis ins Einzelnste durchgebildet.

Wird hier einerseits behauptet, Herr F. habe den rechten Weg betreten, indem er die alte nationale Tracht wieder zu Ehren gebracht; wurde andrerseits an ihm gerühmt, daß er die Gestalten der Wirklichkeit entnommen: so könnte man hierin einen Widerspruch mit der frühern Aeußerung finden, die kirchliche Kunst habe sich innerhalb ihrer Grenzen bestimmter Typen bedient. Dieß führt uns auf einen Punkt, der eine grundwesentliche Eigenschaft der christlichen Kunst ausmacht, und bei dessen Erörterung jener Widerspruch von selbst verschwindet. Es ist dieß das Symbolische. Die christliche Kunst nämlich ist durch und durch symbolisch insofern, als die Kirche ihre Bildwerke nie als den adäquaten Ausdruck für das, was dargestellt werden soll, namentlich nicht für das Uebersinnliche, betrachtet wissen will. Die Offenbarung beschreibt das Jenseits in Bildern. Diese werden von der christlichen Kunst aufgenommen und ausgeführt. Sie sind weit entfernt, die Wirklichkeit dessen sein zu wollen, was sie vor Augen stellen; sie wollen und sollen nichts Anderes sein, als Symbole, welche dienend da eintreten, wo für eine weitere Beschreibung Worte nicht zureichen. Von dieser Art sind zwei Blätter der geistigen Rose, die Aufnahme und die Krönung Mariens. Aber auch jene Bilder tragen einen symbolischen Charakter an sich, welche, wie die meisten in der geistigen Rose, auf rein historischem Boden sich bewegen. Die Thatsachen der Offenbarung haben keine blos zeitliche und räumliche Bedeutung, sondern eine ewige, indem sie sich für jeden Gläubigen und für jedes christliche Volk so vollziehen, als begeben sie sich eben heute und in ihrer Nähe.

Dadurch werden ſie aus dem beſchränkten Rahmen, innerhalb deſſen ſie ſich wirklich zutrugen, herausgerückt und gewinnen einen viel breitern Boden. Jedes Volk erhält das Recht, ſie künſtleriſch alſo zu behandeln, als hätten ſie ſich in ſeiner Mitte zugetragen. Perſonen, Kleidung, Gebäude, die ganze Umgebung wird national. In dieſer Weiſe ſind die Führich'ſchen Compoſitionen alle behandelt. Es erſcheinen ſonach die deutſchen Phyſiognomien, die altdeutſche Art der Gewandung, die byzantiniſchen Gebäude, in welchen die Heiligen wohnen, nicht als mit Bewußtſein den Alten nachgeahmte Anachronismen oder als gemachte Naivitäten, ſondern als nothwendige Eigenſchaften, ohne welche das Kirchenbild auf unſerm Boden aufhört, ein ſolches zu ſein. Uebrigens muß bemerkt werden, daß in der Kirche ein Grundtypus ſich gebildet hat, der bei aller nationalen Färbung überall durchſcheinen muß. Je hervorragender die Perſönlichkeit iſt, deſto beſtimmter wird jener erſcheinen. Immer aber wird der chriſtliche Künſtler zur Ausführung jenes traditionellen Grundtypus Vorbilder aus ſeinem Volke ausfindig zu machen wiſſen, welche jenem am meiſten gleich kommen. Hiedurch und durch das Hinzukommen von beſtimmten überall gleichen Symbolen z. B. der Lilie, der Krone u. ſ. w. erhalten die kirchlichen Bilder jene Katholicität, welche der Kirche ſelbſt inhärirt. Sie ſind allenthalben verſtändlich ohne Commentar. Dieſes für jeden Katholiken Anſprechende und Anheimelnde, dieſes allgemein Verſtändliche haben die Führich'ſchen Bilder in hohem Grade. Als Beleg hiefür mag die Aufnahme Mariens in den Himmel dienen, ein Bild, das dem Ueberſinnlichen entnommen, doch jedem Katholiken ganz nahe gerückt und vollſtändig verſtändlich iſt. Durch ein byzantiſches

Thor tritt Chriſtus hervor, begleitet von Heiligen, ſeiner Mutter die Hand reichend, die ihm von Engeln entgegengeführt wird. Beide ſind von himmliſcher Verklärung umfloſſen. Von den drei Engeln, welche die ſeligſte Jungfrau begleiten, bezeichnet den Vorderſten die Lilie als den Erzengel Gabriel, der Helm den Michael, der Pilgerſtab den Raphael. Adam und Eva ſind erkennbar an der Kleidung, Haltung und dem vor Eva liegenden Apfel, Joſeph an ſeinem typiſchen Kopf und der Lilie, Johannes der Täufer an ſeinem Kreuz mit dem Agnus Dei und David an Krone und Harfe, die er mit kräftiger Hand und mit dem Ausdruck des vollſten Seelenjubels ſchlägt. Ohne Symbol, aber im Blick und Geſtalt leicht zu erkennen ſind die Eltern Mariens.

Bei allem Reichthum, der unſerm Künſtler zu Gebote ſteht, muß das einfache, haushälteriſche Weſen, womit die Bilder behandelt ſind, noch hervorgehoben werden. In der Regel werden nur jene Perſonen eingeführt, welche die Evangeliſten bezeichnen, oder die Tradition, die dogmatiſche oder künſtleriſche, überliefert hat. Die Darſtellung im Tempel z. B. zeigt uns nur den greiſen Simeon, mit dem Jeſuskind, Anna, Maria und Joſeph. Eben ſo einfach iſt das eilfte Blatt, auf welchem der Auferſtandene ſeiner Mutter erſcheint. Lichte, himmliſche Verklärung iſt über ſein Antlitz und ſein ganzes Weſen ausgegoſſen. Sein Schritt zeigt die Eile, die ihn drängte, ſeine Mutter zu tröſten. In der Linken hält er die Siegesfahne; ſeine Rechte ſtreckt er aus, die geliebte Mutter zu umpfangen. Dieſe kniet vor ihm. In ihrer Haltung ſieht man noch die Haſt, mit der ſie ſich eben von der ihr zur Seite liegenden Dornenkrone wegwendet, ihrem göttlichen Sohne entgegen. In der Art, wie ſie die Arme

ausstreckt, um den Wiederbelebten zu umfassen, und in ihrem Blicke ist ein Uebermaaß von Freude ausgedrückt, für das sie keine Worte findet. Diese Freude findet ihre Sprache in drei Engeln, welche durch die eine Fensteröffnung schauen und im hellen Jubel das „Regina coeli“ singen. Durch die andere Fensteröffnung ist in der Ferne das leere Grab sichtbar, auf dem Stein der Engel, vor ihm drei Frauen. Ein Bild von wunderbarer Einfalt, Schönheit und Lieblichkeit. Dieselbe Einfachheit herrscht auch auf den figurenreichern Bildern.

Die Bahn, die Herr Führich eingeschlagen, ist sonach als die auf dem kirchlichen Boden einzig richtige zu bezeichnen. Vom Geiste der Kirche beseelt, auf der Grundlage der altdeutschen christlichen Kunst, läßt er seine geistige Rose zu Blättern sich entfalten, auf welchen der Geist der Kirche rein und schön sich spiegelt.

Ueber den begleitenden Text des Herrn Dr. Veith braucht weiter Nichts bemerkt zu werden, da seine Leistungen allgemein bekannt und gewürdigt sind und diese Erklärungen der Mysterien des Rosenkranzes den Stempel derselben Originalität und Trefflichkeit, wie seine übrigen Werke, an sich tragen.

K.

7.

1. Predigten von Antonio Vieira (aus der Gesellschaft Jesu), dem Apostel Brasiliens. Zum erstenmal aus dem portugiesischen Original übersezt von Dr. Franz Joseph Schermer. Erster Theil, Adventspredigten. Zweiter Theil, Fastenpredigten. Weissenburg a. S. 1840. C. Fr. Meyers Verlagsexpedition.
2. Johann Philipp Kirch's, weil. Gross. Bad. geistl. Rathes und Stadtpfarrers zu Carlsruhe sämmtliche Predigten. Neu herausgegeben von Mühling, Dekan und Bezirksschulvisitator, Pfarrer zu Handschuhsheim. Erster Band. (Fastenpredigten.) Mannheim, Verlag von Tobias Löffler. 1840.
3. Predigt-Magazin, in Verbindung mit mehreren katholischen Gelehrten, Predigern und Seelsorgern herausgegeben von Franz Anton Heim, Prediger an der Domkirche zu Augsburg. Zehnter Band I. und II. Abthlg. des 10. Bandes. Augsburg 1843. Verl. Math. Rieger'sche Buchhandlung.
4. Christkatholisches Magazin zur Belehrung und Erbauung für alle Stände. Dritter Band. I. Heft u. II. Heft. — Münster 1843. Im Verlag der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung.
5. Mater Dolorosa von Dr. J. F. Veith, Domprediger an der Metropolitankirche zu St. Stephan. Wien. Verlag von Maier u. Compagnie. 1844.
6. Predigten von Dr. Joh. Nep. Pestlin, weiland Professor d. Theologie, Generalvikariatsrath u. s. w. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben v. Joh. Nep. Pestlin,

Pfarrer in Steinberg. Zweiter und lezter Band. Ferner: Anhang zu den Predigten v. Dr. Feſtlin ꝛc. Wieſenſteig, 1843. Druck und Verlag der Schmid'ſchen Buchhandlung.

7. Die Sonn- und feſttäglichen Evangelien nach der Auslegung der heil. Väter. Von Joachim Edlen von Richtenburg, hochfürſtlich Karl Liechtenſtein'ſchen Pfarrer, apoſtoliſcher Procurator. Mit einer Vorrede v. Dr. J. H. Allioli und einem Stahlſtich. Mit Biſchöfl. Augsburg. Approbation. Augsburg, 1843. Verlag der B. Schmid'ſchen Buchhandlung.

8. Vierundzwanzig Faſtenbetrachtungen auf die ſechs Freitage der heil. Faſtenzeit durch vier Jahre über das heilige Kreuz, das Leiden Jeſu, die Buſse und die lezten Worte. Von Auguſtin Holzer, Kapitularen der vereinigten Stifte Heiligenkreuz in Oeſtreich und St. Gotthard in Ungarn, der Zeit Pfarrer zu Mogersdorf in Ungarn. Wien, 1843. Verlag von Karl Doll.

9. Neun Predigten. Von Dr. Fried. Wilh. Klöpper, Superintendenten und Paſtor zu Bergen auf Rügen. Stralſund. Verlag von Ant. Volkmann. 1843.

10. Chriſtliche Feſtfeier in Predigten. Von Chr. Fr. W. Ludwig. Rindeln und Leipzig, 1843. Druck und Verlag von C. Büſendahl.

1. Die vorliegenden Predigten Vieira's gehören zu jenen Werken der Predigtliteratur, welche man mit Recht Meiſterwerke nennt; daher verdient der Ueberſetzer derſelben, Herr Dr. Schermer allen Dank. Es iſt die Geſammtheit der geiſtigen Kräfte und Vermögen, welche in dieſen Predigten angeregt, bewegt, ergriffen und fortgeriſſen werden; Bewun-

derung und Staunen erfüllt die Seele vor der Größe des mächtigen Redners, der einen Gedanken wie ein Saamenkorn auf dem Boden heiliger Beredtsamkeit ausstreut, und unter der Hand keimen, wachsen, treiben, sprossen, blühen und reifen läßt.

Dr. Schermer führt in der Einleitung vierzehn gewichtige Stimmen an, welche über die Größe und Vortrefflichkeit der genannten Predigten sich aussprechen, ich will hier nur ein Urtheil, das von Fr. Joao da Madre de Deos, einem Portugiesen, mittheilen.

„Gewöhnlich sind Predigten, wenn man sie liest, weniger ergreifend als wenn man sie hört, da ihnen jener geistige Hauch mangelt, welcher den Worten Leben gibt. Doch in den Kanzelreden Vieira's flößt die Feder den Worten ebensoviel Leben ein, als es der beredte Mund gethan. Die Darstellung ist ganz rein, ohne gezwungen zu sein, die Gedanken sind voll Wahrheit ohne Erkünstelung, die Beredtsamkeit darin ist reich ohne Ueberfüllung, Auswuchs und Ueberwuchs. Alles entspricht den Gesetzen eines großen Kanzelredners. — Vieira ist der Redner, bei welchem die großen Schwierigkeiten überwunden sind, daß der Ungebildete wie der Gebildete zur Bewunderung gedrängt werde. Die Lehren, die er vorträgt, sind rein kirchlich, tief begründet und unwiderlegbar. Er legt die Schriftstellen nach dem Sinne der heil. Väter aus; treffend und lebensfrisch sind seine allegorischen Deutungen. Mit wunderbarer Klarheit behandelt er die schwierigsten Gegenstände; Natur und Kunst sind bei ihm im schönsten Schwesterbunde. Die Worte bezeichnen die Gedanken immer so genau, daß sich in der portugiesischen Sprache keine finden, die bezeichnender wären.

Ueber alles iſt ſo viel überredende Kraft, ſo viel Lieblichkeit und Anmuth ausgegoſſen, daß ſich keine ſtärkeren Beweiſe zur Ueberzeugung, und kein größerer Schmuck und größere Fülle der Schönheit zum Genuſſe entfalten kann." —

In dieſer rühmenden und erhebenden Weiſe lauten die übrigen Urtheile und Autoritäten der Zeitgenoſſen von Vieira, und ganz Portugal erquickte ſich an dem herrlichen Geſtirne.

Was von ſeinen Adventspredigten gilt, das gilt noch in höherem Grade von ſeinen Faſtenpredigten.

Ueberall begegnen wir derſelben Originalität und Größe. Es iſt beſonders die Schwere und das Gewicht ſeiner Gedanken, die unwiderſtehlich in die Seele eindringen, er zermalmt alles, was ihm in den Weg tritt. Er ſteigt in die Tiefen des Herzens hinab, geht auf den äußerſten und letzten Grund zurück und iſt ſo zu ſagen in der Logik und Conſequenz ein Philoſoph und in der Darſtellung ein Poet.

Er bedient ſich einer Freiheit bei ſeiner Entwicklung, die an Kühnheit grenzt, und einer Bezeichnung der Themate, die oft wie Räthſel klingen, immer höchſt körnig und ſententiös [1]), dabei doch alles voll Licht und Klarheit, voll Anmuth und Einfachheit, ſo daß man in Verſuchung kommt, ob man nicht es ebenſo hätte machen können; was der wahre Probierſtein eines jeden ächten Kunſtwerkes iſt. — Was aber am meiſten in Verwunderung ſetzt, das iſt ſeine Kunſt, die Schriftterte für ſeine Gedanken zu verwenden, die Kunſt ſeiner Exegeſe.

1) Z. B. Thema: über den Tod. Thl. I. Die Lebendigen ſind erhabener Staub, der niederſinken wird. Thl. II. Die Todten ſind niedergeſunkener Staub, der ſich wieder erheben wird.

2. Von den sämmtlichen Predigten Kirch's bringen wir die Fastenpredigten desselben hier zu Sprache, mit dem besondern Titel: Jesus in seinem Leiden, das erhabenste Muster unsrer Nachahmung.

Diese Predigten kamen das erstemal zur Oeffentlichkeit im J. 1802, in einer zweiten Auflage 1807 und in einer dritten 1839. Drei Auflagen von einem Werke erregen ein günstiges Vorurtheil, und wir können uns auch nicht wundern, wenn das Publikum diese Predigten nach dem Zeugnisse des Verfassers nicht nur gerne gehört, sondern auch gerne gelesen hat, tragen sie ja doch gänzlich das Gepräge jener aufklärungssüchtigen rationalistischen Zeit, aber darüber müssen wir uns mit Recht wundern, daß sie zum Drittenmal im J. 1839 zum Vorschein kommen, da jene Zeit bereits auch auf diesem Gebiete als eine verschollene und verklungene betrachtet werden darf. Um den Geist dieser Predigten auf den ersten Blick kennen zu lernen, dürfen wir den Verfasser nur selbst aus seinen Geständnissen zur Vorrede vernehmen, er sagt: „Dem Wunsche des Publikums zu entsprechen, und durch praktische Aufstellung des hohen Tugendbeispiels Jesu Gutes zu wirken, ist der einzige Beweggrund, der die Herausgabe dieser Predigten veranlaßt." Niemand würde diese Predigten für katholische halten, wenn nicht der Verfasser in der Vorrede bemerkt hätte, er übergebe dieselben dem katholischen Bürger-Spitale; denn der angeführte Beweggrund, Jesum als bloßes Tugendbeispiel darzustellen, ist ein ächt rationalistischer und höchst oberflächlicher.

Allein im Verlaufe seiner Predigten bleibt der Verfasser nicht einmal dem aufgestellten Grundsatze treu; denn er

ſpricht nur wenig von Chriſtus, weit mehr aber von „Pflicht“ u. dgl., als dem einzigen Beweggrunde zur Tugend.

In der Predigt über die „Selbſtverläugnung“ z. B. S. 16 u. f. wird nicht Liebe zu Jeſu, ſondern „Liebe zur Tugend“ als Beweggrund zur Ausübung jener Tugend hingeſtellt. „Der Chriſt opfert Alles auf, was ihm vorzüglich lieb und theuer iſt; er lebt ganz für die Erfüllung ſeiner Pflichten; und da Veredlung unſrer geiſtigen Natur geboten iſt, ſo muß es für uns heilige Pflicht ſein, dieſe erhabene Tugend in ihrer wahren Würde kennen zu lernen. Zur wahren, vernünftigen Selbſtverläugnung wird eine aufrichtige Liebe zu dem, was gut und vollkommen iſt, erfordert.“ S. 17. — Statt nun den Herrn als das Muſter der Selbſtverläugnung im Leben und in ſeinem Leiden darzuſtellen, legt er ihm einige Schriftſtellen in den Mund und ſtellt auch Jeſum in die Reihe gewöhnlicher Lehrer und Menſchenbeglücker, die ſich durch den Gedanken erhaben fühlen: „Du biſt von Gott dazu berufen, Dich für Wahrheit und Tugend zu bilden, ſie unter deinen Brüdern zu verbreiten, und alles hinzugeben für das große Bewußtſein der Gemeinnützigkeit und eines guten reinen Herzens; ſo ſtärkte ſich Jeſus; unverdroſſen wandelte er die Bahn der Gemeinnützigkeit, ſeinem Geiſte ſchwebte immer die große Beſtimmung vor, auf der Erde Lehrer und Beglücker der Menſchen zu ſein.“ S. 18, 19. — Die bezeichnete Flachheit rationaliſtiſchen Hin- und Herredens und Moraliſirens erreicht aber in folgender Stelle ihren Höhepunkt, wo der Verfaſſer auf eine epikuräiſche und ariſtippiſche Weiſe zum chriſtlichen Vertrauen ermahnen will. Er ſagt:

„Wie sehr wird die drückende Bürde erleichtert, wenn man in den Stunden des Unglücks alle guten und freudigen Gedanken in seinem Gedächtnisse hervorruft, alle Gedanken an schwarze und traurige Scenen seines Lebens aus demselben verbannt! Eine lebhafte Vorstellung glücklicher und wonnevoller Tage, die man genossen hat, muß den nagenden Kummer, wo nicht ersticken, doch wenigstens sehr erleichtern; das Andenken an das genossene Vergnügen ist in der Widerwärtigkeit ein großer Schritt zur Geduld selbst." Solcher Trostgründe bedienten sich freilich die Heiden, die Jünger Epikurs und Aristipps, aber keine Christen und Nachfolger Jesu.

Die angeführten Stellen bezeichnen hinlänglich den Geist, der durch diese Predigten weht, und wenn man einwenden wollte, es werden darin die betreffenden Wahrheiten nicht weniger mit Schriftstellen belegt, begründet und erwiesen, so geben wir das gerne zu, müssen aber beifügen, daß diese Methode nur um so verführerischer erscheint, weil rationalistische Grundsätze im Gewande des Christenthums auftreten, und um so leichter geeignet sind, den Unkundigen und weniger im Glauben Befestigten zu täuschen und zu verführen; was um so leichter geschehen kann, da die Predigten nicht ohne homiletische Vorzüge sind, besonders den Gebildeten durch eine gefällige Darstellung und Charakterzeichnung ansprechen werden — beßungeachtet aber sind sie nicht zu empfehlen, weil sie nicht auf christlichem, viel weniger aber auf kirchlichem und katholischem Boden stehen.

3. Die erste vorliegende Abtheilung des Heim'schen Predigt-Magazins,' welches schon im Jahr 1839 von der

Quartal-Schrift beſprochen wurde, enthält eine Abhandlung über den Zuſammenhang der kirchlichen Perikopen mit dem Kirchenjahr und unter ſich, und die Bedeutung für die Verwaltung des Predigtamtes in der kathol. Kirche von Dr. Hartnagel; dann folgen ſieben und zwanzig Anreden, Betrachtungen, Homilien, Predigten, Predigt-Entwürfe und Reden; dann unter der Rubrik Predigt-Literatur einige Recenſionen von 1842. —

Was die Abhandlung von Dr. Hartnagel betrifft, ſo hat er das Verdienſt vor den uns bisher bekannten dieſer Art, daß er ſeinen Gegenſtand mit großer Kenntniß, mit Intereſſe, und Vollſtändigkeit behandelt. Es werden die epiſtoliſchen und evangeliſchen Perikopen mit der Liturgie des Tages im Zuſammenhang vorgeführt.

Die Entwicklung derſelben, ſo wie die praktiſchen Beziehungen, gehen mit großer Klarheit, Einfachheit und Gründlichkeit aus der Idee hervor, welche den Perikopen zu Grunde liegt, dabei verfährt er nicht blos auf eine ſkizzenhafte, trockene und dürftige Weiſe, ſondern die Grundgedanken, abgeleitet ſowohl aus der Idee der Perikope als aus der Liturgie des Tages oder aus der Stellung, welche die Perikope im Kirchenjahre einnimmt, werden ſehr zweckmäßig mit den Perſonen, Zeiten, Ereigniſſen, Bedürfniſſen und Erſcheinungen des Lebens in Beziehung geſezt; es wird zuerſt der Inhalt der Perikope in ſeiner ganzen Fülle und in ſeinem Reichthume enthüllt und in ſeinen weſentlichen Momenten bezeichnet, nach dieſem wird dem Homileten ſeine Aufgabe angewieſen, welche ſich ſtreng an den vorliegenden Inhalt anzuſchließen hat. Die vorliegende Arbeit beginnt mit dem Weihnachtscyklus, den der Verfaſſer in die heilige Adventszeit, das

Fest der Geburt und der Erscheinung des Herrn abtheilt, den Cyklus selbst faßt er in der Idee, als Einleitung und Erscheinung des Heilandes und des Heiles durch ihn in der Menschheit, das Offenbarwerden seines Heiles vor aller Welt und damit zugleich die Bereitung seiner Ankunft, die Aufnahme Seiner und seines Heils auf Seiten der Menschheit, die Wiedergeburt dieser und Wiedervereinigung Gottes mit ihr, zusammen, und hält diese Idee im Verlaufe der Entwicklung und Nachweisung der Perikopen auf ihre Stellung im Allgemeinen, wie auch unter sich selbst stets im Auge, mit der besonderen Hinweisung auf die Steigerung der vier ersten Evangelien des Festcyklus. Im ersten Evangelium spricht sich das tiefe Gefühl der Sünde und des Elends aus, woran sich von selbst die Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung von diesem Zustande anschließt; am zweiten Sonntag stellt sich die Sehnsucht in der näheren Bestimmung als Erwartung des Weltheilandes und des Heiles selbst dar; im dritten steigert sich das Flehen um das Heil, angeregt in der Weissagung mit dem Gefühle des Druckes und der Sünde, und im vierten wendet sich die gesteigerte Sehnsucht an Himmel und Erde um die Beschleunigung des Heils. —

Die Versuche die evangelischen und epistolischen Perikopen nach der Idee des Kirchenjahrs, nach dem Zusammenhang den sie im allgemeinen und wiederum unter sich selbst, mit Rücksicht auf die Festkreise und die liturgische Stellung des Tages einnehmen, hat den großen Vortheil für den Prediger, daß er in den großen unermeßlichen Inhalt des katholischen Kirchenjahrs eingeführt wird, und was ihm ohne Festhaltung der kirchlichen Idee als bloßes Aggregat, in den einzelnen Perikopen auf den ersten Anblick hingeworfen und

Quartal-Schrift beſprochen wurde, enthäl[illegible] vor ſein Auge über den Zuſammenhang der kirchliche[illegible]rte Ordnung und Kirchenjahr und unter ſich, und die [illegible] ein Hausvater aus waltung des Predigtamtes in d[illegible]n Arbeiten Alles und Hartnagel; dann folgen [illegible]men mag; ſelten wird es Betrachtungen, Homilien, P[illegible], wenn er auf dieſe Weiſe bei Reden; dann unter der P[illegible]nd noch weniger wird er ſich auf cenſionen von 1842. — [illegible] Themate verfallen, die ganz außer

Was die Abho[illegible]etiſchen Forderungen liegen, und ſo- hat er das Verdi[illegible] des chriſtlichen Kirchenjahrs, als auch Art, daß er ſei[illegible]er göttlichen Verkündigung des Evange- Intereſſe, ur[illegible] epiſtoliſcher [illegible] Tages i[illegible]

T[illegible] einzelnen Predigten und Homilien betrifft, welche hun[illegible] und zweite Abtheilung des vorliegenden Predigt- lich[illegible] enthält, ſo ſind dieſelben nach Inhalt und Form li[illegible]verſchieden, als wohl die Verfaſſer ſelbſt unter ſich in [illegible]ung und theologiſcher Richtung verſchieden ſein mögen. Dieß wäre nicht zu tadeln, wenn von jeder Art wirklich nur ausgezeichnete Arbeiten aufgenommen worden wären. Aber gerade dieß iſt nicht der Fall. Es ſind zwar manche gute Predigten in dieſer Sammlung enthalten, aber lange nicht alle können muſterhaft genannt werden. Sprache, Styl und Darſtellung ſind bei mehreren nur gewöhnlichen Schlags, manche tragen geradezu einen Katheder ton, ſind trockene theologiſche Abhandlungen, gehen nur im Allgemeinen und leicht auf der Oberfläche der Menſchheit dahin, und werden in den langen ſchleppenden Perioden, in der materiellen und formellen Unpopularität nie ein Herz bewegen, noch einen

und für das Reich Gottes begeistern. Die
uptungen und Urtheile wären leicht durch
wenn dadurch etwas gewonnen würde,
e guter und ausgezeichneter Stellen, aber
es Pflicht, näher auf die erste Predigt der
g theils wegen ihrer musterhaften Unpopularität,
er, und das ist der Hauptpunkt, wegen ihrer theil-
en Unrichtigkeit einzugehen. Die Predigt behandelt das
Thema: „Des Christen Sorge für zeitliche Güter." — Der
Prediger theilt das Thema in die zwei Theile: In wieferne
ist es Pflicht auch für zeitliche Güter zu sorgen; und zweitens:
wie muß diese Sorge beschaffen sein, damit sie des Menschen
und insbesondere des Christen würdig sei? —

Was nun einmal das Thema selbst betrifft, so könnte
darüber gewiß sehr viel Belehrendes vorgebracht und Unrich-
tiges beseitigt werden; wenn aber der Prediger nachzuweisen
sucht, daß es für uns Pflicht sei für den Leib und überhaupt
auch für äußeren Wohlstand zu sorgen, so will uns
dieser Gegenstand höchst überflüssig, wo nicht ganz gefährlich
bedenken. Wir Seelsorger haben nach unserem Titel zunächst
für die Seele und nicht für den Leib bei unsern Pfarrkindern
zu sorgen, unsere Zeit und unser Geschlecht hat es gar nicht
nöthig, daß man auch noch von der Kanzel herab prediget,
man habe gewissermaßen Pflicht, für den Leib und den
Wohlstand zu sorgen, geht ja die Sorge der ganzen Welt
von jeher auf diese Dinge; wenn auch gleich die nöthigen
Belehrungen gegeben werden, in wieferne diese Pflicht ge-
gründet und gerechtfertigt werde, so bleibt der große Haufe
doch gewöhnlich bei dem stehen, was als Pflicht hingestellt
ist, nämlich bei der Sorge; diese Sorge tritt aber im Ein-

hingeweht vorkommen mag, das ſtellt ſich jetzt vor ſein Auge als eine wohlgegliederte und ſchön organiſirte Ordnung und lichtvolles Ganzes hin, aus dem er wie ein Hausvater aus einem Schatze für ſeine homiletiſchen Arbeiten Altes und Neues nach Bedürfniß hervornehmen mag; ſelten wird es dem Prediger an Stoff fehlen, wenn er auf dieſe Weiſe bei ſeinen Arbeiten verfährt und noch weniger wird er ſich auf Gebiete verirren und auf Themate verfallen, die ganz außer dem Bereiche der homiletiſchen Forderungen liegen, und ſowohl gegen die Idee des chriſtlichen Kirchenjahrs, als auch gegen die Würde der göttlichen Verkündigung des Evangeliums ſtoßen.

Was die einzelnen Predigten und Homilien betrifft, welche die erſte und zweite Abtheilung des vorliegenden Predigtmagazins enthält, ſo ſind dieſelben nach Inhalt und Form ſo verſchieden, als wohl die Verfaſſer ſelbſt unter ſich in Bildung und theologiſcher Richtung verſchieden ſein mögen. Dieß wäre nicht zu tadeln, wenn von jeder Art wirklich nur ausgezeichnete Arbeiten aufgenommen worden wären. Aber gerade dieß iſt nicht der Fall. Es ſind zwar manche gute Predigten in dieſer Sammlung enthalten, aber lange nicht alle können muſterhaft genannt werden. Sprache, Styl und Darſtellung ſind bei mehreren nur gewöhnlichen Schlags, manche tragen geradezu einen Katheberton, ſind trockene theologiſche Abhandlungen, gehen nur im Allgemeinen und leicht auf der Oberfläche der Menſchheit dahin, und werden in den langen ſchleppenden Perioden, in der materiellen und formellen Unpopularität nie ein Herz bewegen, noch einen

Willen brechen und für das Reich Gottes begeistern. Die vorangestellten Behauptungen und Urtheile wären leicht durch Belege nachzuweisen, wenn dadurch etwas gewonnen würde, wie durch Aufnahme guter und ausgezeichneter Stellen, aber deßungeachtet ist es Pflicht, näher auf die erste Predigt der II. Abtheilung theils wegen ihrer musterhaften Unpopularität, theils aber, und das ist der Hauptpunkt, wegen ihrer theilweisen Unrichtigkeit einzugehen. Die Predigt behandelt das Thema: „Des Christen Sorge für zeitliche Güter." — Der Prediger theilt das Thema in die zwei Theile: In wieferne ist es Pflicht auch für zeitliche Güter zu sorgen; und zweitens: wie muß diese Sorge beschaffen sein, damit sie des Menschen und insbesondere des Christen würdig sei? —

Was nun einmal das Thema selbst betrifft, so könnte darüber gewiß sehr viel Belehrendes vorgebracht und Unrichtiges beseitigt werden; wenn aber der Prediger nachzuweisen sucht, daß es für uns Pflicht sei für den Leib und überhaupt auch für äußeren Wohlstand zu sorgen, so will uns dieser Gegenstand höchst überflüssig, wo nicht ganz gefährlich bedenken. Wir Seelsorger haben nach unserem Titel zunächst für die Seele und nicht für den Leib bei unsern Pfarrkindern zu sorgen, unsere Zeit und unser Geschlecht hat es gar nicht nöthig, daß man auch noch von der Kanzel herab prediget, man habe gewissermaßen Pflicht, für den Leib und den Wohlstand zu sorgen, geht ja die Sorge der ganzen Welt von jeher auf diese Dinge; wenn auch gleich die nöthigen Belehrungen gegeben werden, in wieferne diese Pflicht gegründet und gerechtfertigt werde, so bleibt der große Haufe doch gewöhnlich bei dem stehen, was als Pflicht hingestellt ist, nämlich bei der Sorge; diese Sorge tritt aber im Ein-

zelnen wie im Ganzen mit einer so furchtbaren Stärke hervor, daß man sie durch positive Pflichtgebote nicht erst anzuregen, wohl aber ihrer Uebermacht von allen Seiten zu steuern hat. Bricht man aber über die Armuth und damit fast über den größten Theil der Menschheit so unbarmherzig, gegen alle Grunderscheinung des Christenthums, den Stab in der Weise, wie es hier geschieht, so läßt sich auch nachher alles Gute, das man etwa vorbringen mag, nicht mehr rechtfertigen.

Im Ganzen ein gleiches Urtheil, wie über den 10. Band, kann über die Abhandlungen und Aufsätze, wie über die Anreden, Betrachtungen, Homilien, Predigten, Predigtentwürfe und Reden der 1. und 2. Abtheilung des 11. Bandes abgegeben werden, auch diese enthalten einzelne recht brave Arbeiten, die meisten aber sind auch hier viel zu allgemein gehalten. Zwar sind die christlichen Glaubenslehren und Sittenlehren richtig erfaßt, gut begründet, aber Sprache, Styl und Darstellung sind nicht von der Art, daß sie mit besonderem Nachdruck, Gewicht, ja so zu sagen mit Gewalt die Herzen der Zuhörer bezwingen und so das himmlische Feuer in denselben entzünden und erhalten.

Was die „Blumenlese für katholische Prediger" betrifft, so enthält dieselbe sehr viel Schätzbares und Beachtenswerthes, es sind Keime und Saamenkörner, in denen eine ganze Homiletik niedergelegt ist, und gewiß können derlei kostbare Gaben nur mit Dank und Nutzen angenommen werden und den Werth des Werkes erhöhen. Ebenso wird die Aufnahme der Predigtliteratur bei allen denen dankbare Anerkennung finden, welche Interesse haben, mit den Erscheinungen auf diesem Gebiete sich näher bekannt zu machen, auch die Mittheilungen der zweiten Abtheilung des zehnten

Bandes, „einige der vorzüglichsten Seelenbewegungen und die ihnen entsprechenden äußeren Ausdrücke“ wird man nicht ohne Interesse aus der Hand legen, jedoch wird nicht jeder mit diesen Ideen zu einer technischen Cultur des Kanzelvortrags einverstanden sein, es will uns bedenken, als wäre das eine geistige Sektion, welche man an dem Organismus der Seele vornimmt, und so Stück für Stück und Glied um Glied nach einer gewissen Ordnung zurechtlegt und daran die betreffenden Belehrungen über äußere Darstellung des Vortrags anreiht. Auf diesem Wege kommt man gewiß nicht zum Ziele, ja kann vielfach nur vom Ziele abführen, wie trefflich auch die psychologischen Momente hervorgehoben sind. Dasselbe gilt „von den praktischen Winken in Bezug auf die Geberdensprache des Kanzelredners;“ — wollte man auf diese Weise sich zum Redner nach seinem körperlichen Vortrage heranbilden, so könnte leicht eine völlige Carrikatur eines Redners zum Vorschein kommen. — Die Regeln für die äußere Haltung und den christlichen Predigtvortrag sind höchst wenige und einfach, und reduciren sich besonders auf Natürlichkeit und Kunstlosigkeit, auf Ruhe und Würde. Es muß der Prediger wohl unterschieden werden vom Künstler auf der Bühne, für den Letzteren sind die gegebenen Ideen brauchbarer als für den Erstern, denn der Letztere hat die Vorgänge des Gemüthes und der Seele, die Affekte und Leidenschaften in ihrer höchstmöglichen Naturtreue und Wirklichkeit wiederzugeben und so zu sagen plastisch darzustellen; ganz anders der Prediger; Mimik, Gestikulation und Aktion treten bei ihm mehr in den Hintergrund und wo sie hervortreten, sind sie stille, ruhige und künstliche Begleiter der Rede, und es ist deßwegen eine durchaus irrige Ansicht,

wenn man dem Prediger den Schauſpieler zur Nachahmung und als Muſter empfiehlt; der Prediger wirkt durch die Natürlichkeit und Kraft des Wortes, der Schauſpieler durch die Kunſt und Macht der Illuſion.

4. Das bezeichnete Magazin in ſeinem früheren Heft ſchon in der Quartalſchrift v. J. 1842 S. 676 ff. angezeigt, hat nach der eigenen Aufſchrift ſich zur Aufgabe gemacht, zur Belehrung und Erbauung für alle Stände durch ſeine Arbeiten beizutragen, und für dieſen Zweck werden in dem Magazine in der erſten Abtheilung Predigten und Homilien, und in der zweiten Abhandlungen und Aufſätze verſchiedenen religiöſen Inhalts mitgetheilt. Was die Predigten betrifft, ſo ſind recht brauchbare Arbeiten unter denſelben, wie z. B. die dritte, am erſten Sonntage nach Dreifaltigkeit im erſten Heft, welche ſich durch gründliches Eingehen in die Lebensverhältniſſe, durch klare und faßliche Darſtellung, durch fließende und populäre Sprache auszeichnet, ebenſo die fünfte Bußpredigt am Palmſonntage, nur ſind in dieſer einige Perioden gar zu lang und ſchleppend; die achte, am Feſte des Namens Jeſu und die neunte am Feſte Mariä Reinigung des zweiten Heftes; die vermiſchten Aufſätze betreffend, ſo eignen ſich viele zu Vorträgen in Chriſtenlehren, Sonntagsſchulen, ſo wie einzeln zur Hausandacht; dahin gehören beſonders die Aufſätze über „Die Verehrung und Anrufung der Heiligen;“ — „das chriſtliche Haus;“ — „die letzten Tage der Charwoche und das Oſterfeſt“. — Sehr inſtruktiv und beachtenswerth iſt der fünfte Aufſatz „Ueber den lateiniſchen Choral- und deutſchen Gemeindegeſang in ihrer An-

wendung bei der Feier der heil. Messe;" ebenso was „über die Legende" im II. und III. Heft gesagt ist.

5. Unter den homiletischen zur Oeffentlichkeit gekommenen Leistungen Veith's, nimmt seine Mater Dolorosa nicht den letzten Platz ein, vielmehr zeichnet sich auch diese Gabe durch besonders anziehende und lebhafte Darstellung, so wie durch Reichthum der Ideen und Trefflichkeit des Inhalts aus. Die Mater Dolorosa besteht in zwölf Vorträgen, welche besonders zur weiteren Verwendung auf der Kanzel an Marienfesten geeignet sind. Die Materien, welche abgehandelt werden, sind schon deßwegen sehr empfehlenswerth, weil sie unter dem katholischen Volke allgemein bekannt und in Jedermanns Munde sind, ein nicht geringer Vorzug eines Predigtthemas. Diese Themate aber sind: 1) Vorbetrachtung; 2) die Seliggepriesene; 3) die Schmerzenreiche; 4) die Mutter der Lebendigen; 5) die Zierde der Frauen; 6) die Magd des Herrn; 7) die Mutter der schönen Liebe; 8) die Zuflucht der Sünder; 9) die Mutter des guten Rathes; 10) die Trösterin der Betrübten; 11) die Hilfe der Sterbenden; 12) die ehrwürdige Jungfrau.

Die Mannigfaltigkeit und gute Auswahl des bezeichneten Inhaltes ist in jenes ansprechende und lebensfrische Gewand eingekleidet, welches auch die übrigen Arbeiten des Verfassers auszeichnet; es ist die Treue des Gedächtnisses, welche aus der Vorrathskammer der Geschichte nach Belieben hervorlangt, was der richtige Takt für passend findet, es ist die reiche und blühende Phantasie und die glückliche Combinationsgabe, welche den abstrakten Gedanken mit Fleisch umgibt und lebendig in leiblichem Gebilde vor das Auge

treten läßt, überall tritt der Meiſter als Maler und Plaſtiker hervor, und weiß mit kunſtreicher Hand die zwölf ſchönen marianiſchen Lebensbilder in den goldenen Rahmen der Mater Doloroſa einzufaſſen, und die auseinandergehenden Lichtſtrahlen des Lebens der ſeligſten Jungfrau, in dem himmliſchen verklärten Lichtgebilde als Ganzes in der „ſchmerzenreichen Mutter" als Ausdruck des höchſten Grades hingebender, allaufopfernder Seelenſtärke glänzen und leuchten zu laſſen, zur Nachahmung aller „Mägde und Knechte" des Herrn.

Was der ganzen Arbeit noch einen beſondern Werth verleiht, iſt die Rückſichtnahme auf die gegenwärtigen Verhältniſſe der Zeit und ihre Gebrechen, beſonders auf die glaubensleere, pantheiſtiſche und atheiſtiſche Richtung der Philoſophie, die auch in den ſogenannten gebildeten Kreiſen nur zu feſten und breiten Fuß gefaßt hat; die ganze Arbeit nach Form nnd Inhalt iſt aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet höchſt geeignet für gebildete Familien und ſollte für Mütter und Töchter höherer Stände eine angemeſſene Lektüre werden, die ihnen nicht nur das Muſter aller Jungfrauen und Frauen zu allen Zeiten zur Nachahmung hinſtellt, ſondern auch den demüthigen und himmliſchen Sinn in ihr Gemüth legt, der die ſeligſte Jungfrau ſo ſehr auszeichnet, und wodurch die Frauen am meiſten zur Bildung eines chriſtlichen und wahrhaft gebildeten Geſchlechtes für die Zukunft beitragen können.

6. Die Predigten von Beſtlin tragen durchaus das Gewand der Einfachheit und Kunſtloſigkeit, und erinnern nach ihrer Darſtellung vielfach an Winkelhofer's bekannte Popu-

larität. Man ſieht es den Predigten an, daß ſie vom Verfaſſer nie für die Oeffentlichkeit beſtimmt waren, es ſind oft mehr Ergüſſe des Herzens, als ausführliche, regelmäßige und vollendete Arbeiten. Nichtsdeſtoweniger verdienen ſie Anerkennung, denn was ihnen an Ausführlichkeit des Gedankens, an Vollendung und Abrundung der Form und an oratoriſcher glänzender Darſtellung abgeht, das erſetzt der Reichthum der Gedanken, die hohe Begeiſterung für die Religion, die Gemüthlichkeit und Herzlichkeit, die kräftigen, lebendigen und maleriſchen Schilderungen und der hohe prieſterliche Ernſt und Ton, der ſich durch das Ganze hindurchzieht.

7. Ein Urtheil über die Leiſtungen der Väter abzugeben, wäre eine überflüſſige Arbeit, das Urtheil iſt wie gegeben, ſo überall bekannt und anerkannt, beſonders auf homilitiſchem Gebiete. Nach den Apoſteln ſind die heil. Väter die erſten, welche unſre Liebe und Verehrung in hohem Grade verdienen, ſie haben, ausgerüſtet mit derſelben Kraft, erleuchtet von demſelben Glaubenslichte, hereingeſtrahlt in die Finſterniſſe der Welt und ſoweit ihr Licht leuchten konnte die Sündenmacht zerſtreuet; ſie tragen den ſchönen Namen „Väter" als Erzeuger frommer Söhne und Kinder der Kirche; daher hat die Kirche ſelbſt ſie zu dieſer Würde erhoben. Die chriſtlichen Gemeinden fanden in den Vätern den erſten Geiſt der Apoſtel, ſie laſen in ihren Schriften die unverdächtigſten Zeugniſſe und Erklärungen der göttlichen und apoſtoliſchen Uebergabe. Sie ſahen den reinſten Ausdruck des Evangeliums in ihrem Leben, Wunder durch Heiligkeit und Demuth beglaubigt, Lehren durch Vergießung ihres Blutes beſiegelt.

Solchen Männern nun, in denen die Kirche das ehrwürdigſte Anſehen des Alterthums und eine mit göttlicher Wiſſenſchaft verbundene Heiligkeit des Lebens verehrt, ſolchen Männern, die der Kirche durch das Evangelium ſo viele Kinder geboren, und ſie mit der Milch der göttlichen Verheißungen ernährt haben, mußte die Kirche ſelbſt wieder mit Dank und Liebe entgegenkommen, daher ſie ihnen den ſchönen Namen eines „Vaters" gab; und wie dem Kinde nichts werthvoller und ſchätzbarer iſt, als die Gabe und das Geſchenk vom Vater, ſo auch den Gläubigen die Gaben, von den Vätern der Kirche, und aus dieſem Grunde heißen wir auch dieſe Gabe „die ſonn- und feſttäglichen Evangelien, nach Auslegung der heil. Väter", willkommen; auch die äußere Ausſtattung iſt des Inhaltes würdig, und ſo empfangen wir hier in ſilberner Schaale die goldenen Früchte der Väter.

8. Dieſe Faſtenbetrachtungen ſcheinen für eine beſtimmte Andacht in der Faſtenzeit und zwar wie der Titel ſagt, jedesmal auf den Freitag bearbeitet und gehalten worden zu ſein. Sie ſind auch wirklich zu einem ſolchen Zwecke im Frühgottesdienſte wegen ihrer Kürze geeignet. Der Inhalt iſt den bezeichneten Aufſchriften adäquat, es werden zuerſt die betreffenden dogmatiſchen Wahrheiten dargelegt; dann an dieſe die Sittenlehre angeknüpft, die Form iſt höchſt ruhig, im Tone der Erzählung, dabei aber ſpricht ſich viel Gemüth, Herzlichkeit und Zutraulichkeit aus, ſo daß man ſieht, der Homilet ſtehe zu ſeinen Zuhörern in einem zarten und väterlichen Verhältniß. Die Arbeiten ſind für den genannten Zweck recht brav und brauchbar.

9. Die vorliegenden Predigten haben, laut der Vorrede sich zur Aufgabe gesetzt: „Gründlichkeit, Lebendigkeit und Vielseitigkeit anzustreben, ohne doch der biblischen Einfachheit und Unmittelbarkeit zu sehr Eintrag zu thun.“ — Daher es am Schlusse heißt: „Dem evangelischen Geiste den rechten Leib der Sprache gegeben zu haben, wäre das höchste Lob für Worte in der Gemeinde gesprochen.“ —

Man kann zwar diesen Arbeiten eine ruhige und verständliche Darstellung nicht absprechen, aber die Vorzüge, welche der Verfasser selbst in der Vorrede angiebt, konnten wir nicht finden, die Kürze und die engen Grenzen, in denen sich die Predigten bewegen, konnten die Gründlichkeit und Vielseitigkeit nicht gestatten, auf welche der Verfasser Anspruch macht; das was er Lebendigkeit nennt, ist weit mehr Gemessenheit und Mäßigung in Ausdruck und Sprache zu nennen als lebendige Strömung der Gedanken. Da aber der Verfasser nach den vorliegenden Arbeiten zu den Orthodoxen seiner Confession gehört, so sind seine Arbeiten ferne von jenem moralischen und seichten rationalistischen Gerede, wodurch sich so viele seiner Bekenner auszeichnen, nur, wie es nicht anders geschehen kann, kommt denn der Verfasser mit sich oder vielmehr mit dem protestantischen Princip in Widerspruch, wo es sich um Darstellung der dogmatischen Wahrheiten handelt; so polemisirt er gleich in der ersten Predigt gegen die falsche Lehre Luthers von der Erbsünde, deckt sich mit dem Schilde der katholischen Glaubenslehre und trägt seinen Zuhörern katholische Wahrheiten in protestantischer Weise vor, was sie in ihrer Sprache mit „evangelischem Geiste“ übersetzen. —

10. Die vorliegenden Arbeiten ergehen ſich auf den Wegen der Empfindungen und Gefühle, Blumen und Auen, und nirgends tritt der Glaube an den Herrn als wahren Gott kräftig und kernhaft hervor, wieviel auch von ihm in dieſer Feſtrednerei die Rede iſt. Gefühle werden angeregt und in Bewegung gebracht, aber keines wohlthuend befriedigt, denn es fehlt der Grund aller Befriedigung, nämlich Chriſtus, in Gnade und Wahrheit, in ſeiner weſentlichſten und tiefſten Auffaſſung als Gott und Menſch zugleich.

Eben ſo wird der heil. Geiſt nie als perſönlicher Gott, ſondern als eine Kraft Gottes dargeſtellt, als Erkenntniß, Bewußtſein, Friede, nur die Wirkungen und Erſcheinungen, nicht aber der heil. Geiſt ſelbſt, als gleicher Gott mit dem Vater und dem Sohne, werden zur Sprache gebracht; fernerhin kennt der Feſtredner nur ein Sakrament, jedoch auch dieſes nur dem Namen nach, indem es dem Sakramente an aller realen Beziehung auf die Gnadengabe gebricht, und das Ganze ſich in einen undogmatiſchen, gnadenleeren, ſubjektiven Gefühls-Inhalt auflöst.

Wie ſich der Feſtredner angelegen ſein läßt, Wahrheit und Toleranz zu verbreiten, davon mögen nur einige Worte ſprechen. In der Predigt auf den Pfingſtmontag S. 167: „Der Widerſpruch der Welt gegen den heil. Geiſt bewährt ſich ſodann in. dem Widerſtreben gegen ſeine Macht, durch die er von Ceremonien und religiöſen Satzungen jeder Art befreien will. Auch in dieſem Bezuge ſoll der Geiſt nicht gedämpft werden. Und doch reicht der Kampf der dämpfenden Welt gegen den freiſchaffenden Geiſt von den Anfängen des Chriſtenthums bis auf unſere Tage herab; jener Phariſäismus, reich an Formen und Gefäßen für

Glauben und Frömmigkeit und unendlich arm an gottgefälligem Sinn und Thun, wie er Jesu Christo und seiner Wirksamkeit wüthig und racheflammend entgegentrat"...u. s. f. „Als die Reformatoren, einzig das Buch des Lebens in der Hand, dem ganzen ungeheueren Wust von Menschensatzungen entgegentraten und vielfach siegten, ist der Pharisäismus nicht verzweifelt, sondern hat in der sogenannten Gesellschaft Jesu seine Waffen von neuem erhoben und schleicht heute noch umher, wie eine giftige Natter, die Alles, was Geist und Leben athmet, zu verderben sucht. Selbst in das Mark unserer Kirche hat sie sich eingenagt, und wehe uns, wenn wir nicht wachsam sind und das Herz dem heiligen Geiste verschließen. Er allein giebt uns Macht und Waffen, solchem teuflischen Treiben der Welt und ihren Schergen entgegenzutreten." S. 168. — „Kommet oft zur freien evangelischen Kirche. Sie ist ein wohlerworbenes Gut und Recht. Die Apostel haben sie aufgebaut mit viel Schweiß und Sorgen, in viel Bangen und Trübsal; die Väter eueres evangelischen Glaubens haben viel um selbe gekämpft und gebuldet." — S. 173. —

So begegnen wir überall in und außer unserem Vaterlande protestantischer Liebe und Toleranz!

Regens Supp
im bischöflichen Priesterseminar zu Rottenburg.

III.

Intelligenzblatt.

Unter der Aufschrift: Gedanken, veranlaßt durch die neue Schrift des Erzbischofs von Cöln — theilt die (Berliner) evangelische Kirchenzeitung (Jahrg. 1843, Nr. 83) unter Anderm nachstehende höchst beachtenswerthe Bemerkungen mit:

„Man sollte über der Schrift des Erzbischofs die Veranlassung derselben nicht vergessen, die doch wohl keine andre ist als der Conflict, in den er hauptsächlich wegen der gemischten Ehen gerathen ist. Diesen Streit hätten evangelische Christen als solche nie zu dem ihrigen machen sollen. Gemischte Ehen müssen auch uns Evangelischen als bedenklich und mißlich erscheinen. Sie schließen die volle Einigkeit der Ehegatten im Geist und Glauben aus, und haben eine Tendenz, die hohe Würde der Ehe, als des geheimnißvollen Vorbildes der Vereinigung des Herrn mit seiner Gemeinde, zu schwächen, sie verleiten die Ehegatten, die Kinder zu confessioneller, kirchlicher, und damit meist auch überhaupt zu religiöser Indifferenz; oder, wo diese Gefahr vermieden wird, zerreißen sie die Familien. So lange die evangelische Kirche eine kräftige Haltung hatte

waren die gemiſchten Ehen ſelten, und wurden auch unſererſeits nicht gebilligt. Es kann gemiſchte Ehen geben, in denen das Aufgehen der Confeſſionen in eine höhere Einheit, — dieſes Problem und Geheimniß der Zukunft des Reiches Gottes, — ahnend und vorbildend ſich vollzieht. Aber dieß ſind ſeltene Ausnahmen, — nach ihnen kann der Staat, kann die Kirche ihre Behandlung der gemiſchten Ehen nicht einrichten; denn nicht einmal die Kirche, geſchweige denn der Staat, hat dieſe höhere Einheit bis jetzt gefunden, er hat keine Augen, zu ſehen, worin ſie beſteht, wo ſie iſt und wo ſie nicht iſt. Die Aechtheit ſolcher Ausnahmen möge an den Hinderniſſen ſich bewähren, welche ſie zu überwinden haben. Indifferentismus aber iſt keine Union, — er iſt vielmehr deren anderes Extrem; Streit und Kampf führt eher zur Union als Indifferentismus. Im Streit und Kampf iſt nicht blos mehr Glaube, ſondern auch mehr Liebe als im Indifferentismus, denn auch die Liebe hat ihren Eifer, obſchon leider jetzt ſeine Jünger ſelten daran denken, daß geſchrieben ſteht: „Der Eifer um Dein Haus hat mich gefreſſen," — wie ſie nach Joh. 2, 17. thaten, als Er den Tempel reinigte.

Die indifferentiſtiſche Begünſtigung der gemiſchten Ehen hat, wie jetzt zu Tage liegt, den alten Riß der Confeſſionen weiter und vernarbte Wunden wieder blutig gemacht. Wenn daher die römiſche Kirche die unbedingte Einſegnung der gemiſchten Ehen verweigert, ſo befördert ſie nicht allein ihr Intereſſe, ſondern das der chriſtlichen Kirche überhaupt, inſofern ſie dem Indifferentismus entgegentritt und die geiſtliche Natur der Ehe, das Recht der Kirche an derſelben, die Selbſtſtändigkeit der Kirche, ihren Unterſchied vom Staate,

geltend macht. Die evangeliſche Kirche hat alſo keine Veranlaſſung, hierüber zu ſtreiten, oder den Streit hierüber zu dem ihrigen zu machen. Thut ſie es dennoch, ſo ſchießt ſie auf alliirte Truppen. Es iſt ihren wahren Intereſſen, es iſt ihrer Ehre als Kirche, — denn es iſt ihrem Weſen, — entgegen, um den römiſchen Eheſegen zu betteln oder zu hadern.

Ob die römiſche Kirche den Conſenſus und den Diſſenſus der Confeſſionen richtig auffaßt, ob ſie nicht jenen zu gering, dieſen zu hoch anſchlägt, — das ſind Fragen, die bei Gelegenheit der gemiſchten Ehen nicht erörtert und ausgemacht werden können. Dem Indifferentismus gegenüber iſt der Diſſenſus hoch anzuſchlagen, — erſt, wenn jener Fremdling aus dem Hauſe Gottes weggeſchafft iſt, mögen die Hausgenoſſen unter ſich weiter ſtreiten oder ſich vertragen.

Iſt es nicht abgeſchmackt, wenn die römiſche Braut, oder deren evangeliſcher Bräutigam den evangeliſchen König angeht, der römiſchen Kirche ihren Eheſegen abzunöthigen?

Der Staat gewährt den gemiſchten Ehen Geltung und Schutz, mehr kann von ihm nicht verlangt werden, und dies macht ihnen auch der Papſt nicht ſtreitig.

Auch ſteht den Katholiken frei, unter dem Schutze des Staats zur evangeliſchen Kirche überzutreten.

Das Gewiſſen aber der Braut zu beruhigen, die Römiſch bleiben und doch gegen den Rath der römiſchen Kirche heirathen will, kann der Staat nicht übernehmen, am wenigſten der evangeliſche Staat.

Gemiſchte Ehen widerräth die römiſche Kirche, und gewährt der Eingehung derſelben ohne Sicherheit für die römiſch-katholiſche Kindererziehung nur paſſive Aſſiſtenz,

verſagt aber die Einſegnung. Andere, bei den Evangeliſchen erlaubte, Ehen verbietet ſie ganz, z. B. Ehen Geſchiedener, Ehen gewiſſer Verwandten u. ſ. w. Unter König Friedrich II. wollte die Regierung in Halberſtadt die dortigen Dominikaner zwingen, einem Katholiken Abſolution und Abendmahl zu ertheilen, die ſie ihm verſagten, weil er eine ſolche Ehe eingegangen war. Der König verbot dieſen Zwang, „denn" — heißt es in der Kabinets-Ordre — „indem die Dominikaner dem Berkmeier die Abſolution und das Abendmahl verſagen, ſo geſchieht ja dadurch kein Eingriff in unſere Rechte, welche uns in Anſehen der Dispenſation in Eheſachen zuſtehen, ſondern ſie thun nichts Anderes, als daß ſie den Supplikanten von einem Genuſſe ausſchließen, deſſen er ſich durch ſeine in der römiſchen Kirche verbotene Heirath ſelbſt verluſtig gemacht hat, und den er nicht verlangen kann, ſo lange er ein Mitglied dieſer Kirche iſt." (Schloſſer, Geſchichte des achtzehnten Jahrhunderts, Bd. II. S. 367).

Es war alſo ein weiſer Entſchluß der preußiſchen Regierung, jenen unhaltbaren Streit über die gemiſchten Ehen aufzugeben und was der Kirche gehört, der Kirche zu laſſen.

Sie hat dadurch nicht allein den heilſamen Frieden zwiſchen Staat und Kirche hergeſtellt, ſondern auch die evangeliſchen Chriſten der Verſuchung überhoben, in einen ihnen fremden Kampf mit ſchlechten Waffen ſich zu miſchen, und dabei ſich ſelbſt zu verwunden, — einer Verſuchung, der Viele der Unſrigen leider ſchon unterlegen hatten."

Sapienti sat.

Sanctissimi domini nostri Gregorii divina providentia Papae XVI.

Epistola encyclica ad omnes patriarchas, primates, archiepiscopos et episcopos.

VENERABILIBUS FRATRIBUS PATRIARCHIS, PRIMATIBUS, ARCHIEPISCOPIS ET EPISCOPIS.

Gregorius PP. XVI.

Venerabiles Fratres

Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Inter praecipuas machinationes, quibus nostra hac aetate Acatholici diversorum nominum insidiari cultoribus Catholicae veritatis, eorumque animos a sanctitate Fidei avertere connituntur, haud ultimum tenent locum Societates Biblicae, quas in Anglia primum institutas, ac longe hinc lateque diffusas, facto veluti agmine in id conspirare conspicimus, ut Divinarum Scripturarum libros vulgaribus quibusque linguis interpretatos permagno edant exemplarium numero eosque inter Christianos juxta atque Infideles nullo delectu disseminent, et horum quemlibet ad illos nullo duce legendos alliciant. Ita igitur, quod suo jam tempore lamentabatur Hieronymus [1]), *et garulae anui, et deliro seni, et sophistae*

1) Epist. ad Paulinum §. 7, quae est Epistola LIII. Tom. I. Op. S. Hier. edit. Vallarsii.

verboso, et universis, si modo legere norint, cujusque conditionis hominibus communem faciunt artem Scripturarum sine magistro intelligendarum: immo, quod longe absurdissimum, peneque inauditum est, ne ipsas quidem infidelium plebes ab ejusmodi intelligentiae communione excludunt.

Sed Vos quidem minime latet, Venerabiles Fratres, quorsum haec Sosietatum earundem molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis Litteris monitum Petri Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli Epistolas, esse ait in illis *quaedam difficilia intellectu, quae indocti, et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas, ad suam ipsorum perditionem:* statimque adjicit: *vos igitur fratres, praescientes custodite; ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate* [1]). Hinc et perspectum Vobis est vel a prima Christiani nominis aetate hanc fuisse propriam haereticorum artem, ut repudiato verbo Dei tradito, et Ecclesiae Catholicae auctoritate rejecta, scripturas aut *manu* interpolarent, aut *sensus expositione* interverterent [2]). Nec denique ignoratis, quanta vel diligentia vel sapientia opus sit ad transferenda fideliter in aliam linguam eloquia Domini; ut nihil proinde facilius contingat quam ut in eorundem versionibus per Societates Biblicas multiplicatis gravissimi ex tot interpretum vel imprudentia, vel fraude inserantur errores; quos ipsa porro illarum multitudo et varietas diu occultat in perniciem multorum. Ipsarum tamen Societatum parum aut nihil omnino interest, si homines Biblia illa vulgaribus sermonibus interpretata lecturi

1) 2. Petri III. 16, 17.

2) Tertullianus lib. *de Praescriptionibus* adversus haereticos, cap. 37. 38.

in alios potius quam alios errores dilabantur; dummodo assuescant paullatim ad liberum de Scripturarum sensu judicium sibimetipsis vindicandum, atque ad contemnendas Traditiones divinas ex patrum doctrina in Ecclesia Catholica custoditas, ipsumque Ecclesiae magisterium repudiandum.

Hunc in finem, Biblici iidem Socii Ecclesiam Sanctamque hanc Petri Sedem calumniari non cessant, quasi a pluribus jam saeculis fidelem populum a Sacrarum Scripturarum cognitione arcere conetur; quum tamen plurima extent eademque luculentissima documenta singularis studii, quo recentioribus ipsis temporibus Summi Pontifices, ceterique illorum ductu Catholici Antistites usi sunt, ut Catholicorum gentes ad Dei eloquia scripta, et tradita impensius erudirentur. Quo imprimis pertinent Decreta Tridentinae Synodi, quibus nedum Episcopis mandatum est, ut *sacras Scripturas divinamque Legem* frequentius per Dioecesim annuntiandem curarent [1]), sed ampliata insuper Lateranensis Concilii [2]) institutione, provisum, ut in singulis Ecclesiis seu Cathedralibus seu Collegiatis Urbium insigniorumque Oppidorum non deesset Theologalis Praebenda, eademque conferretur omnino personis idoneis Sacrae Scripturae exponendae et intenpretandae [3]). De ipsa postmodum Theologali Praebenda ad Tridentinae illius sanctionis normam constituenda, et de lectionibus a Canonico Theologo ad Clerum atque etiam ad Populum publice habendis actum est in plurimis Synodis Provincialibus [4]),

1) Sess. 24, c. 4 de Ref.

2) Concil. Lateran. anni 1215 sub Innocentio III., cap. XI. quod in corpus juris relatum est, cap. 4 de Magistris.

3) Trid. Sess. 5, c. 1. de Ref.

4) In Concil. Mediol. I. an. 1565, par. I. tit. 5 *de Praeb. Theol.*

nec non in Romano Concilio anni 1725 [1]) in quod Benedictus XIII fel. rec. Praecessor Noster nedum sacros Antistites Romanae Provinciae, sed plures etiam ex Archiepiscopis, Episcopis, ceterisque locorum Ordinariis Sanctae huic Sedi nullo medio subditis convocaverat [2]). Idem praeterea Summus Pontifex eundem in finem nonnulla constituit in Apostolicis Litteris, quas pro Italia nominatim Insulisque adjacentibus dedit [3]). Vobis denique, Venerabiles Fratres, qui de conditione sacrarum rerum in cujusque Dioecesi ad sedem Apostolicam statis temporibus referre [4]) consuevistis, ex responsis per nostram Congregationem Concilii ad Decessores Nostros, aut ad Vos ipsos iterum iterumque datis, perspectum est, quemadmodum Sancta eadem sedes et gratulari Episcopis soleat si Praebendatos Theologos habeant in dublicis sacrarum Litterarum lectionibus munere suo bene fungentes et numquam intermittat excitare atque adjuvare pastorales illorum curas, si alicubi res adhuc ex sententia non successerit.

Ceterum ad translata in vulgares linguas Biblia quod attinet, multis jam abhinc saeculis contigerat, ut diversis in locis sacri Antistites majore interdum vigilantia uti debuerint ubi versiones hujusmodi aut in occultis lectitari conventiculis, aut per Haereticos impensius diffundi animadverterent.

Mediol. V. an 1579. par. III. tit. 5 *quae ad Beneficior.* collat. attin. Aquensi an. 1585. tit. *de Canonicis*, et aliis plurib.

1) Tit. I. cap. 6 seqq.

2) In Litteris indictionis Concilii 24. Decembris 1724.

3) Const. *Pastoralis Officii* XIV. Kalend. Junii An. 1725.

4) Ex Const. Sixti V. *Romanus pontifex* XIII. Kal. Jan. An. 1585. et Const. Bened. XIV. *Quod Sancta Sardicensis Synodus* IX. Kal. Decemb. 1740. Tom. I. Bullar. ejusdem Pontif., et ex Instructione, quae extat in Append. ad dict. Tom. I.

Atque huc spectant monita, et cautiones adhibitae ab Innocentio III. glor. mem. Decessore nostro circa laicorum mulierumque coetus sub pietatis obtentu, et legendarum Scripturarum causa secreto habitos in Metensi Dioecesi [1]): nec non et peculiares vulgarium Bibliorum interdictiones, quas sive in Galliis paulo post [2]), sive in Hispaniis ante saeculum XVI [3]) latas invenimus. Sed ampliore postmodum providentia opus fuit, cum Luterani Calvinianique Acatholici, incommutabilem Fidei doctrinam incredibili prope errorum varietate oppugnare ausi, nihil intentatum relinquebant ut fidelium mentes deciperent perversis explicationibus sacrarum litterarum, editisque per suos asseclas novis illarum in popularem sermonem interpretationibus; quarum quidem exemplis multiplicandis, et citissime divulgandis inventae nuper typographicae artis praesidio juvabantur. Itaque iis in regulis, quae a Patribus a Tridentina Synodo delectis conscriptae, et a Pio IV fel. mem. Praedecessore nostro [4]) approbatae, Indicique librorum prohibitorum praemissae sunt, generali sanctione statutum legitur, ut Biblia vulgari sermone edita non aliis permitterentur nisi quibus illorum lectio ad *fidei atque pietatis augmentum* profutura judicaretur [5]). Huic eidem regulae, nova subinde propter perseverantes

1) In tribus Litteris datis ad Metenses, atque ad illorum Episcopum et capitul. nec non ad Abbates Cisterciensem, Morimundensem, et de Crista, quae sunt Epist. 141. 142. Lib. II. et Epist. 235. Libri III. in Edit. Balutti.

2) In Concil. Tolosano anni 1229 can. 14.

3) Ex testimonio Cardinalis Pacecco in Concilio Tridentino (apud Pallavicinum, storia del Concil. di Trento, lib. 6. cap. 12.

4) In Constit. *Dominici Gregis* 24. Martii 1564.

5) In Regulis Indicis III. et IV.

haereticorum fraudes cautione constrictae, ea demum auctoritate Benedicti XIV adjecta declaratio est, ut permissa porro habeatur lectio vulgarium versionum, quae *ab Apostolica Sede approbatae*, aut *cum annotationibus desumptis ex sanctis Ecclesiae Patribus vel ex doctis Catholicisque Viris* editae fuerint [1]).

Non defuere interim novi ex Jansenii schola Sectarii, qui hanc Ecclesiae Sedisque Apostolicae prudentissimam oeconomiam mutuato a Luteranis Calvinianisque stilo reprehendere non sunt veriti, quasi Scripturarum lectio unicuique fidelium generi omni tempore, atque ubique locorum utilis et necessaria esset, atque ideo nemini posset auctoritate ulla interdici. Hanc vero Jansenianorum audaciam graviori censura reprehensam habemus in sollemnibus judiciis, quae toto plaudente Catholico Orbe contra illorum doctrinas tulerunt bini rec. mem. Summi Pontifices, nimirum Clemens XI in Constitutione *Unigenitus* anni 1713 [2]), et Pius VI in Constit. *Auctorem Fidei* anni 1794 [3]).

Ita igitur antequam instituerentur Societates Biblicae, jamdudum in commemoratis Ecclesiae Decretis fideles praemuniti fuerant adversus haereticorum fraudem in specioso illo divinas Litteras ad communem usum diffundendi studio latentem. Pius autem VII glor. rec. Praecessor Noster, qu Societates ipsas suo tempore ortas magnis invalescere auctibus comperit, haud sane abstinuit opponere se illarum conatibus tum per Apostolicos suos Nuntios, tum per Epistolas et

1) In Addition. ad dict. Regul. IV. ex Decreto Congregationis. Indicis 17. Junii 1757.

2) In proscriptione Propositionum Quesnelli a num. 79 ad 85.

3) In damnatione Proposit. Pseudo-Synodi Pistoriensis num. 67.

per Decreta a diversis Cardinalium S. R. E. Congregationibus edita [1]), tum suis duabus Pontificiis Litteriis quas ad Gnesnensem [2]), atque ad Mohiloviensem [3]) Archiepiscopos dedit. Subinde Leo XII fel. mem. Decessor Noster ipsa illa Biblicorum Sociorum molimina persecutus est in Encyclicis Litteris ad omnes Catholici Orbis Antistites datis die 5 Maii an. 1824, idque ipsum denuo fecit novissimus fel. item record. Praecessor Noster Pius VIII in Encyclica Epistola edita die 24 Maii an. 1829. Nos tandem, qui meritis longe imparibus in hujus locum successimus, haud sane praetermisimus eumdem in finem Apostolicam sollicitudinem nostram impendere, atque inter alia curavimus, ut sancitae olim de vulgaribus Scripturarum translationibus regulae in fidelium memoriam revocarentur [4]).

Est autem cur Vobis summopere gratulemur, Venerabiles Fratres, quod excitati pietate prudentiaque vestra, et supradictis Decessorum nostrorum Litteris confirmati haudquaquam neglexistis commonere ubi opus fuit Catholicas oves, ut ab insidiis caverent, quae sibi a Biblicis Sociis struebantur. Ex hisce autem Episcoporum studiis cum Supremae hujus Petri Sedis sollicitudine conspirantibus, benedicente Domino factum est, ut incauti quidam Catholici homines, qui Biblicis Societatibus imprudenter favebant,

1) Inprimis per Epistolam Congregationis Propagandae Fidei ad Vicarios apostolicos Persiae, Armeniae, aliarumque Orientis Regionum datam 3. Augusti 1816 et per Decretum de omnibus hujusmodi versionibus editum a Cong. Indicis 23. Junii 1817.

2) Die 1. Junii 1816.

3) Die 4. Septembris 1816.

4) In Monito adjecto ad Decretum Congregationis Indicis 7 Januarii 1836.

perspecta subinde fraude, ab eisdem recesserint, et reliquus fidelium populus immunis ferme a contagione permanserit, quae inde illi imminebat.

Ea interim spe tenebantur Sectarii Biblici, ut magnam se consequuturos laudem non ambigerent ex Infidelibus ad Christiani nominis professionem utcumque inducendis per lectionem sacrorum Codicum vulgari ipsorum lingua editorum, quos ingenti plane exemplarium copia missionariis, seu excursoribus a se destinatis, per illorum regiones distribui, ac vel nolentibus obtrudi curabant. Sed hominibus Christianum nomen praeter regulas a Christo ipso institutas propagare conantibus nihil pene ex sententia contigit, nisi quod potuere interdum nova creare impedimenta Catholicis Sacerdotibus, qui ad gentes ipsas ex Sanctae hujus Sedis missione pergentes nullis parcebant laboribus, ut praedicatione verbi Dei, Sacramentorumque administratione novos Ecclesiae filios parerent, parati etiam pro illorum salute atque in testimonium Fidei sanguinem suum inter exquisita quaeque tormenta profundere.

Jam vero inter Sectarios illos sua ita expectatione frustratos, et perdolenti recogitantes animo ingentem pecuniae vim hactenus erogatam suis Bibliis edendis nulloque fructu divulgandis, inventi nuper aliqui sunt, qui machinationes suas novo quodam ordine disposuerunt ad Italorum potissimum, nostraeque ipsius Urbis civium animos prima veluti aggressione appetendos. Scilicet ex acceptis modo nuntiis documentisque compertum habemus, plures homines diversarum sectarum Neo-Eboraci in America proximo anno convenisse, pridieque Idus Junias inivisse novam Societatem *Foederis Christiani* nomine nuncupatam, et aliis porro atque aliis ex omni gente

sodalibus, seu constitutis in ejusdem auxilium Sodalitiis amplificandam; quorum commune cum ipsis consilium sit, ut religiosam libertatem, seu potius vesanum indifferentiae super religione studium Romanis Italisque ceteris infundant. Fatentur enimvero a pluribus retro saeculis tantum ubique ponderis habuisse Romanae Italaeque gentis instituta, ut nil magnum in Orbe processerit, quin factum fuerit ab alma hac Urbe principium; quod quidem non ex constituta hac, disponente Domino, suprema Petri Sede, sed ex quibusdam antiquae Romanorum dominationis reliquiis, in usurpata, ut dictitant, a Decessoribus Nostris potestate permanentibus, derivatum volunt. Quare cum statutum illis sit, populos universos conscientiae seu potius erroris libertate donare, ex qua, veluti e suo fonte politica etiam libertas cum publicae ad ipsorum sensum prosperitatis incremento dimanet; nihil tamen sibi posse videntur, nisi primum apud Italos Romanosque cives aliquid profecerint, eorum deinceps auctoritate atque studiis penes reliquas gentes magnopere usuri. Atque id facile se assecuturos confidunt, cum tot ubique terrarum Itali sint diversis in locis degentes, indeque in patriam haud levi numero remeantes; quorum non paucos vel novarum rerum studio sua jam sponte incensos, vel corruptos moribus, aut inopia afflictos nullo fere negotio ad nomen Societati dandum, vel saltem ad suam operam pretio illi vendendam alliciant. Eo igitur curas suas converterunt, ut horum manibus undique conquisitis vulgaria corruptaque Biblia huc advehantur et in manus fidelium clanculum ingerantur: itemque ut distribuantur una simul pessimi alii libri, libellique, ad mentem legentium ab Ecclesiae sanctaeque hujus Sedis obsequio abalienandam, Italorum eorumdem ope compositi,

aut in patrium sermonem translati ex aliis auctoribus; inter quos *Historiam reformationis* a Merle d' Aubigné conscriptam, et *Memorabilia super reformatione apud Italos* Joannis Cric praecipue designant. Ceterum de toto hoc librorum genere, quale futurum sit vel ex eo intelligi potest, quod Societatis Statuto praescriptum fertur circa peculiares Sodalium quorumdam coetus Librorum delectui destinatos videlicet ut numquam in hos ne duo quidem unius ejusdem religiosae sectae Viri conveniant.

Haec ut primum relata ad Nos sunt, non potuimus equidem non contristari graviter in consideratione periculi, quod nedum per remota ab Urbe loca, sed prope ipsum Catholicae unitatis centrum, incolumitati Religionis sanctissimae a Sectariis parari cognovimus. Quamvis enim timendum minime sit ne deficiat umquam Petri Sedes, in qua inexpugnabile Ecclesiae suae fundamentum a Christo Domino positum est, non ideo tamen cessare Nos licet ab illius auctoritate tuenda; et ipso insuper Supremi Apostolatus officio admonemur severissimae rationis, quam reposcet a Nobis divinus Pastorum Princeps ob succrescentia in Dominico Agro zizania, si quae ab inimico homine Nobis dormientibus superseminata fuerint, atque ob creditarum ovium sanguinem quae nostra hinc culpa perierint.

Itaque nonnullis S. R. E. Cardinalibus in Consilium adhibitis, ac tota rei causa graviter matureque perpensa, ex eorum quoque sententia deliberavimus hanc ad Vos omnes dare Epistolam, Venerabiles Fratres, qua et cunctas supradictas Societates Biblicas dudum a nostris Decessoribus reprobatas Apostolica rursus auctoritate condemnamus; et nostri pariter Supremi Apostolatus judicio reprobamus nomi-

natim et condemnamus memoratam novam societatem *Christiani Foederis superiore* anno Neo-Eboraci constitutam, et alia ejusdem generis sodalitia si quae jam ei accesserint aut in posterum accedent. Hinc notum omnibus sit, gravissimi coram Deo et Ecclesia criminis reos fore illos omnes, qui alicui earumdem Societatum dare nomen, aut operam suam commodare seu quommodocumque favere praesumpserint. Confirmamus insuper et innovamus Auctoritate Apostolica super memoratas praescriptiones jamdiu editas super editione, divulgatione, lectione et retentione librorum sacrae Scripturae in vulgares linguas translatorum: de aliis vero cujusque Scriptoris operibus in communem notitiam revocatum volumus, standum esse generalibus Regulis et Decessorum nostrorum Decretis, quae Indici prohibitorum Librorum praeposita habentur; atque adeo non ab iis tantum Libris cavendum esse qui nominatim in eumdem Indicem relati sunt, sed ab aliis etiam, de quibus in commemoratis generalibus praescriptionibus agitur.

Vobis autem, Venerabiles Fratres, utpote in Nostrae sollicitudinis partem vocatis, commendamus in Domino vehementer, ut Apostolicum judicium, et mandata haec nostra concreditis pastorali procurationi vestrae populis annuntietis et explicetis pro loco et tempore, fidelesque oves a praedicta Societate *Foederis Christiani,* ceterisque eidem auxiliantibus nec non ab aliis Biblicis Societatibus, atque ab omni cum illis communicatione avertere connitamini. Juxta haec vestrum quoque erit tum Biblia in vulgarem linguam conversa, quae contra supradictas Romanorum Pontificum sanctiones edita fuerint, tum alios quoscumque proscriptos damnososve libros e fidelium manibus evellere, atque adeo providere ut

fideles ipsi monitis et auctoritate vestra *edoceantur quod pabuli genus sibi salutare, quod noxium ac mortiferum ducere debeant* [1]). Interem instate quotidie magis, Venerabiles Fratres, praedicationi verbi Dei tum per Vos ipsos, tum per singulos in cujusque Dioecesi animarum Curatores, aliosque Viros Ecclesiasticos ei muneri idoneos; atque advigilate impensius super illos praesertim, qui destinati sunt lectionibus Sacrae Scripturae publice habendis, ut officio suo ad audientium captum diligenter fungantur, et sub nullo umquam obtentu divinas ipsas Litteras contra Patrum traditionem aut praeter Ecclesiae Catholicae sensum interpretari et explicare audeant. Denique sicut boni Pastoris proprium est non modo tueri atque enutrire adhaerentes sibi oves, sed eas etiam, quae in longinqua recesserint, quaerere ac revocare ad ovile, ita et Vestri Nostrique muneris erit omnes pastoralis studii nervos eo item itendere, ut quicumque ab hujusmodi Sectariis, noxiorumque Librorum propagatoribus seduci se passi sint, gravitatem peccati sui per Dei gratiam agnoscant, et salutaris poenitentiae remediis expiare satagant: nec vero abjiciendi sunt ab eodem sacerdotalis sollicitudinis studio seductores illorum, praecipuique ipsi impietatis magistri; quorum etsi major iniquitas sit, non tamen abstinere debemus ab eorum salute, quibus poterimus viis et modis, impensius procuranda.

Ceterum, Venerabiles Fratres, contra insidias et molimina Sociorum *Foederis Christiani* peculiarem et acriorem inprimis vigilantiam exposcimus ab iis ex vestro Ordine, qui Ecclesias regunt in Italia sitas, aut aliis in locis ubi Itali

1) Ex mandato Leonis XII. edito una cum Decreto Congregationis Indicis 26. Martii 1825.

saepius versantur, maxime autem in Italiae confiniis, aut ubicumque emporia portusque extant, unde frequentior in Italiam commeatus est. Cum enim Sectariis ipsis propositum sit inibi ad effectum adducere consilia sua, hinc et Episcopos potissimum eorumdem Locorum alacri constantique studio Nobiscum allaborare oportet illorum machinationibus, adjuvante Domino, dissipandis.

Has autem nostras vestrasque curas adjutum iri non dubitamus praesidio Civilium Potestatum, inprimis Potentissimorum Italiae Principum tum pro singulari suo studio Religionis Catholicae conservandae tum quod ipsorum prudentiam minime fugit publicae etiam rei interesse plurimum, ut supradicta Sectariorum molimina in irritum cadant. Constat enim, diuturnoque superiorum temporum experimento comprobatum est, Populis a fidelitate atque obedientia erga suos Principes retrahendis non aliam esse planiorem viam, quam indifferentiam in Religionis negotio a Sectariis sub religiosae Libertatis nomine propagatam. Atque id ne dissimulant quidem novi illi Sodales *Foederis Christiani:* qui licet sese alienos profiteantur a civilibus seditionibus concitandis; ex vindicato tamen unicuique de plebe Bibliorum interpretandorum arbitrio, diffusaque ita in Italorum gentem omnimoda quam vocant libertate conscientiae politicam pariter Italiae libertatem sua veluti sponte consequuturam fatentur.

Quod vero primum et maximum est levemus una simul manus nostras ad Deum, Venerabiles Fratres, eique nostram, totiusque gregis, et Ecclisiae suae causam omni, qua possumus, fervidarum precum humilitate commendemus; invocata etiam deprecatione piissima Petri Apostolorum Principis, aliorumque Sanctorum, ac praesertim Beatissimae Virginis

Mariae, cui datum est cunctas haereses interimere in universo mundo.

Ad extremum, nostrae pignus ardentissimae caritatis Apostolicam Benedictionem Vobis omnibus, Venerabiles Fratres, et concreditis curae vestrae Clericis, laicisque fidelibus effuso cordis affectu peramanter impertimur.

Datum Romae apud S. Petrum postridie Nonas Maii MDCCCXLIV Pontificatus Nostri Anno Decimo quarto.

GREGORIUS PP. XVI.

Inhaltsverzeichniß

des

sechsundzwanzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die rückläufige Bewegung im Protestantismus und ihre Bedeutung. Drey 3

Die Schelling'sche Philosophie und ihr Verhältniß zum Christenthum.
Erster Artikel: Die negative Philosophie. } Kuhn 57
Zweiter Artikel: Die positive Philosophie. } 179

Günther und sein Verhältniß zur neuen theologischen Schule. Mattes 347

Die Stiftung der Universität Alcala und die Complutenser Polyglotte. Hefele 222

Das Wesen der Puseyitischen Doktrin 417

Darstellung der biblischen Unsterblichkeitslehre ꝛc. Lichtenstein. 537

Rom und der Cultus. Ueber die Vorwürfe, welche den Päbsten in Beziehung auf ihre Bestrebungen in Betreff des Cultus gemacht zu werden pflegen. Mast 575

II. Recenſionen.

Seite

Alzog, Kirchengeſchichte. Zweite Auflage. Hefele 102

Artaud, Pabſt Leo XII., überſetzt von Scherer. F. H. . . . 333

Bach, die Jeſuiten und ihre Miſſion Chiquitos in Südamerika. Vogt 141

Bellarmin, Disputationes, ed. Sausen. Kuhn 282

Beſtlin, Krankenbuch. Graf 323

Beſtlin, Predigten. Supp. 686

Binterim, Denkwürdigkeiten.
Binterim, deutſche Conciliengeſchichte. } Hefele 483

Bohn, heilſamer Springbrunnen. Graf 319

Booſt, Geſchichte der Reformation und Revolution. I B. Frankreich. Gams 100

Buchinger, Julius Echter, Biſchof von Würzburg, Herzog von Franken. Maſt 634

Buchmann, Populärſymbolik. Kuhn 282

Buse, de nominibus Spiritus s. æternis. Lutterbeck . . . 301

Daruy, Anleitung für Seelſorger am Krankenbette. Graf . 326

Daumer, der Feuer- und Molochsdienſt der alten Hebräer. Welte. 117

Elpelt, Krankenbuch. Graf 325

Erbauungsbuch für katholiſche Chriſten, beſonders für Leidende. Von einer Geſellſchaft katholiſcher Pfarrer. Graf 327

Führich und Dr. Veith, die geiſtige Roſe. K. 659

Ghillany, die Menſchenopfer der alten Hebräer. Welte . . 117

Hallmann, die belgiſchen Beghinen. Maſt 504

Haßl, Krankenbuch. Graf 324

Heim, Predigtmagazin. Supp 677

Hengſtenberg, die Geſchichte Bileam's und ſeine Weiſſagungen. Welte 474

Hengſtenberg, Commentar über die Pſalmen 615

Seite

Hohenlohe, Fürst, Erinnerungen für Seelsorger am Krankenbette. Graf 331
Holzer, Fastenbetrachtungen. Supp 688
Kirch, Predigten. Supp 675
Klöpper, Predigten. Supp 689
Köffing, liturgische Vorlesungen über die hl. Messe. Mast . 308
Krankenbuch, von einem katholischen Priester. Graf . . . 321
Krautheimer, katechetisches Handbuch. Graf 168
Ludwig, christliche Festfeier. Supp 690
Lüft, Liturgik. Erster Band. Hefele 650
Macher, Pastoralheilkunde. Graf 332
Magazin, christkatholisches, zur Belehrung und Erbauung für alle Stände. Supp 684
Maier, Commentar über das Evangelium Johannis. Aberle. 458
Maza, Geschichte der französischen Revolution. Gams . . . 526
Mutzl, die Urgeschichte der Erde und des Menschengeschlechts. Welte 131
Permaneder, Patrologia specialis. Hefele 501
Richtenburg, die sonn- und festtäglichen Evangelien nach der Auslegung der hl. Väter. Supp 687
Sailer, kleine Krankenbibel. Graf 324
Stempfle, der geistliche Krankenfreund. Graf 329
Theiner, Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schoos der katholischen Kirche. Hefele 89
Vebrine, Blicke auf die Leiden und Hoffnungen der Kirche. F.-H. 514
Veith, Mater dolorosa. Supp 685
Vieira, Predigten. Supp 672
Windischmann, Commentar über den Galaterbrief. Aberle 623

III. Intelligenzblatt.

Seite

Entgegnung auf eine Erklärung des H. Dr. Mack in der Freiburger Zeitschrift 341

Aeußerung der Berliner evangelischen Kirchenzeitung über die Angelegenheit der gemischten Ehen 692

Encyclica des Papstes vom 8. Mai 1844 gegen die Bibelgesellschaften. 696